المكتبة العربية

ابو الوليد ابن رشد

تلخيص كتاب النفس

تحقيق وتعليق الفرد . ل . عبري

مراجعة: د . محسن مهدي

تصدير: أ . د . ابراهيم مدكور

المجلس الأعلى للثقافة

رقم الإيداع بدار الكتب ١٩٩٤/٢٧٦٩

ISBN 977- 01- 6594 - 3

القاهرة
١٩٩٤

المكتبة العربية
المجلس الأعلى للثقافة

ابو الوليد ابن رشد

تلخيص كتاب النفس

المحتويات

شُكر وتَقْدير

إنّ هذا العمل هو ثمرة تعاون وكرم أشخاص عديدين ذُكرت أسماؤهم فى الجزء الانكليزىّ من الكتاب. وأود هنا أن أخص بمزيد من الثناء والتقدير: الأستاذ محسن مهدى من جامعة هارفرد على ماقام به من إشراف دقيق إبّان إعداد هذا التحقيق، ومجمع اللغة العربية على معاونته السخيّة تحت الإدارة المقتدرة لرئيسه الدكتور إبراهيم مدكور الذى الهمنى صبره وقبوله لهذا العمل المثابرة على إنهاء المهمة.

تصدير

يسعدنى حقاً أن اقف على هذا التحقيق الدقيق الذى اضطلع به الزميل الكريم، ومن حسن حظه وحظنا انه يجيد العبرية كما يجيد العربية، والعبرية ولاشك باب من ابواب فكر ابن رشد فى القرون الوسطى، وعن طريقها عرفته اللغة اللاتينية ثم ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللغات الأوربية الحديثة.

وصلتى بإحياء مؤلفات ابن رشد قديمة، ولكنى احس دائما بانا فى حاجة إلى معونة من باحثين يجيدون العبرية إجادتهم للعربية ، وبعض اللغات الأجنبية ومن حسن الحظ ان يتيح لنا هذا التحقيق فرصة مع مختص ارجو الا تقف جهوده عند كتاب تلخيص « كتاب النفس » ولاسيما وقد حقق هذا التلخيص على أصوله الحقيقية، وتدارك ماوقع فيه باحثون من قبل الذين عدوا « جامعا » من جوامع ابن رشد تلخيصا. واملى كبير فى ان نستعين بالزميل الكريم كلما استوقفتنا الترجمات العبرية لكتب الفيلسوف الأندلسى .

ولا شك فى أن الباحثين والدارسين سيرحبون جميعا بربط ابن رشد فى الترجمة العبرية بابن رشد فى الأصل العربى، وفى انهم يحييون معى الزميل المحقق ويرجون له متابعة السير فى إحياء جانب لم يعالج حتى الآن العلاج الكافى ، وله منى أصدق الشكر وخالص التحية.

د . إبراهيم مدكور

مقدمة

تلخيص كتاب النفس هو أحد ثلاثة شروح كتبها القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ) لهذا الكتاب الأرسطى. ونناقش فى المقدمة الإنجليزية لهذا النص تاريخ هذا التخليص وأثره وعلاقته بتفسير كتاب النفس والكتب الأخرى.الطبعة المُقدَمة هنا مبنية على أساس عدد من المخطوطات هى المخطوطان العربيان الباقيان للتلخيص والترجمتان العبريتان له والمخطوطان العربيان الباقيان اللذان كُتبا بحروف عبرية، هما مخطوط باريس «عبرى» ١٠٠٩ (٣١٧ سابقا)، وموبينا ٤١ (١٣ سابقا)، ورمز لهما بـ " ف " و " ر ". وكتاب النفس فى مخطوط باريس هو الثالث من مجموعة تضم اربعة تلاخيص، ويقع فيما بين الورقات ١٠٢ ب و ١٥٥ أ. أول ما فى هذه المجموعة هو تلخيص كتاب الكون والفساد الذى توجد فى أخره حاشية بتاريخ ٥ جمادى الثانى ٥٦٧ (٢٤ فبراير ١١٧٢م). وهذا التاريخ يقع ضمن فترة كتابة تلاخيص ابن رشد، مع أن تلخيص كتاب النفس قد يكون كتب بعد ذلك بعشر سنوات أو أكثر. ومخطوط باريس هذا مكتوب على ورق «برشمان»، بخط حَبْرِى جميل، فى عمودين، وهناك ٢٦ سطرا فى كل صفحة، بمتوسط ٦ كلمات فى كل سطر. والتصحيحات الهامشية فى المخطوط ضئيلة نسبيا، ولاتوجد تعليقات على النص. وللأسف الجملة الأخيرة تقف ـ لسبب من الأسباب ـ فى منتصف تاريخ التأليف. (١)

أما مخطوط تلخيص كتاب النفس فى موبينا ٤١ (١٣ سابقا) فهو ثانى ثلاثة شروح لابن رشد، ويقع فى الورقات ٣٦ ب ـ ٦٢ ب فى مجموعة فيها ٨٠ ورقة. مقاييس الصفحات ٢٨ / ٣١ سم، ولكل صفحة ٢٧ سطرا فى كل منها حوالى ١٨ كلمة، والمخطوط مكتوب بخط أسبانى ذى أحرف متطلة، وهو من القرن الرابع عشر. (٢) ويعكس مخطوط باريس فهناك فى هذا المخطوط العديد من التعليقات والتنقيحات بخطوط مختلفة فى حواشى النص. وبعض الصفحات مُجلَدة بغير نظام. والنظام الذى يجب اتباعه هو الورقة ٢٧، ٢٩، ٣٨، ٤١، ٤٠. والعديد من الهوامش كتب بخط صغير وسيىء، ولكن لحسن الحظ أمكن حديثا التعرف على مجموعة منها على أنها أجزاء من تفسير ابن رشد لهذا الكتاب المفقود أصله العربى. (٣) وقد قام أحد قراء هذا التلخيص فى العصور الوسطى بمقارنة الأقاويل المماثلة فى الكتابين، وسجل قراءات التفسير فى هوامش هذا المخطوط. وقد نُشِرت القراءات التى أمكن قراءتها، ويمكن مقارنتها بنصنا هذا. (٤)

والقراءات المصححة فى هوامش كل ورقة من مخطوط موبينا ذات أهمية كبيرة لنص التلخيص نفسه، وهى مكتوبة بخط النص نفسه، أو بخط يشبهه. هذه القراءات التى رمِّز لها بـ ر*، تستند غالبا لقراءات الترجمتين العبريتين، وتكون

فى بعض الأحوال قراءات أفضل من تلك الموجودة فى ف و ر. مع نلك نجد أن ف ليس دائما متضاربا مع ر*، ومعظم التعليقات فى ر* هى فى الحقيقة تصحيحات لأخطاء فى نسخة ر. ويبدو انه كانت هناك نسخة من التلخيص لدى ناسخ ر* اخذ منها القراءات المختلفة وهذا هو سبب اتفاقه مع الترجمتين العبريتين وفى بعض الأحيان يتبع التقليد العبرى ر بدلا من ر، مما يشير إلى وجود نسختين على الأقل من ر، تداولتهما الجالية اليهودية.

وقد وضعت الترجمتان العبريتان لهذا الكتاب فى منتصف القرن الثالث عشر، أى بعد حوالى نصف قرن من وفاة ابن رشد. ولعل شم توب بن اسحاق الطرطزى، المشهور كطبيب وكمترجم للكتب الطبية. (٥) هو اول من ترجم هذا التلخيص، وبهذا يكون موسى ابن تيبون، أحد أعضاء «العائلة الأولى» من المترجمين اليهود، هو المترجم الاخر.(٦)

حُفظت كل من الترجمتين العبريتين فى العديد من النسخ، ولقد رجعنا لخمسة مخطوطات لكل ترجمة. وقد أعيدت ترجمة الكلمات العبرية ذات التهجية المختلفة، وذات الصلة الوثيقة بالموضوع، إلى العربية تسهيلات للقارئ. وقد ذكرت فى هذه الحاشية فقط الكلمات العبرية التى تعين على تقويم النص العربى الأصلى، بحيث يمكن الاستدلال على النص العربى الأصلى بدون أى شك. لم نعهد من بين الفروق بين المخطوطات العبرية إلا بما يفيد هذه الطبعة. أما الكلمات العبرية المرادفة للأسماء المهمة فتوجد فى معجم فى آخر هذا الكتاب.

وبعكس النظام الانتقائى للحاشية الثانية، تسجّل الحاشية الأولى كل معالم المخطوطين العربيين، ما عدا غرابة ترقيميهما، وإبرازهما لبعض الكلمات بكتابتها بخط أكبر. وأهم ما يثير الانتباه أن هذين المخطوطين مكتوبان بحروف عبرية، مما يدل على انهما كُتبا لقراء يهود. ولم يدخل النساخ الذين نقلوا المخطوطات إلى ما يعرف بالعربية اليهودية أى تغييرات أخرى من شأنها المساس بالطابع الإسلامى للنص. وحيث إن العربية اليهودية مكتوبة بحروف عبرية، فلا توجد فيها الهمزة. وكما فعل أقرانهم فى العصور الوسطى، لم يهتم نساخ مخطوطينا بوضع النقاط على الحروف الصحيحة أو التاء المربوطة، كما أنهم لم يتفقوا فى إستعمالهم للنقط والفواصل في النص.

وقد صُححَت مثل هذه الأمور فى النص المُقدم هنا، حيث ارجعت الحروف العبرية فى النص إلى العربية، مع استعمال تهجية ونقاط وفواصل اللغة الفصحى. أما بالنسبة للهمزة فقد احتُفِظ بالهجاء الأصلى ـ مع كتابتها بحروف عربية ـ فى القراءات المختلفة للنص، وفى الاقتباسات التى تسبق القراءات المختلفة. وقد أستُعمِل هجاء العربية الفصحى فى الحاشية الثانية، حيث إنها مترجمة من اللغة العبرية.

الاختيار بين القراءات للنص مبنى، بصفة رئيسية، على سياق الكلام وعلى قوة الأدلة العربية، قد تم تأسيس معظم النص على قراءة كل من ر أو ر* و ف ولم يكتفى بالمخطوطين الأولين.

من الممكن، بطبيعة الحال، أن يكون ابن رشد نفسه قد قام بتصحيح التخليص فى المخطوط ر*، لكن من المبالغة اعتبار أن تلك التغييرات تمثل نسخ مختلفة من العمل، حيث إنها لا تحتوى على تعديلات جوهرية فى الموضوع. وهكذا فمن الممكن أيضا أن تكون الانحرافات عن ف و ر الملاحظة فى ر*، وفى المخطوطات العبرية، هى من جراء حماسة

النساخ أو إهمالهم. والفارق الوحيد هو نص موجود فى المخطوطات العبرية لا يمت بصلة للمخطوطين العربيين الموجودين لدينا. فبالاتفاق مع صفحة ١٣٤ سطور ٨ ـ ١٦ فى نصنا، تتفق المخطوطات العربية لكلتا الترجمتين فى تقديم شرح أطول (ولكن ليس أكثر قيمة) لكتاب النفس ٤٣١ أ١٧ ـ ٤٣١ ب ٢. ويبدو أن ابن رشد قد نقح هنا مقالته الأصلية فعلا، لكننا لا نعرف على وجه الدقة النسخة المنقحة. ومن الممكن القول إن النسخة العربية هي النص اللاحق، إذا احتكمنا للأسلوب والمنطق، ويؤيد هذا الرأى غياب اى تعليق هام فى هوامش المخطوطين. ومع ذلك فإجماع المخطوطات العبرية يجعلنا أقل تأكدا من ذلك. إذن، على أساس الأدلة الموجودة حاليا، يمكننا القول إنه قد تُدوِلت بعض نسخ التلخيص فى العصور الوسطى، خاصة بين اليهود، وربما تكون هذه النسخ هى التي بدأ ابن رشد نفسه فى تنقيحها. والنسخة المقدمة هنا تمثل فى اعتقادنا آخر وأحسن نسخة لهذا التلخيص.

لقد سبق ذكر بعض المصادر الأخرى التى استعنا بها فى اعداد هذا النص، فى مقدمتها تفسير ابن رشد لهذا الكتاب وشرح ثمسطيوس لكتاب النفس. (٧) ويلاحظ ان الشرح يماثل أسلوب ابن رشد فى التلخيص من حيث الاقتباس وإعادة سبك نص أرسطو فى النفس، وقد ذكرت أوجه الشبه بين الترجمة العربية لشرح ثمسطيوس وتلخيص ابن رشد فى الملاحظات، وفعلت نفس الشيء فيما يتعلق بأوجه الشبه اللغوى بين النسخة اللاتينية للتفسير وهذا التخليص. أما المصطلحات اللاتينية فى المعجم فى آخر الكتاب فمبنية على القراءات المماثلة الموجودة فى هذين النصين. والملاحظات تتضمن أيضا ذكر القراءات المماثلة لترجمة اسحاق بن حنين لكتاب النفس التى احتفظ بها ابن سينا عند سرده للنص، وهى مفقودة فيما عدا ذلك، وتتضمن كذلك القراءات العربية المختلفة للنص اليونانى التى أمدتنا بها ترجمة مجهولة الصاحب، والتى نعرف أن ابن رشد قد استعان بها. (٨)

١. انظر *Catalogues Des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale*, (ed. H. Zotenberg, Paris, 1866)، صفحة ١٨٢.

٢. انظر C. Bernheimer, *Catalogo dei Manoscriti Orientali della biblioteca Estense* (Roma 1960) صفحة ٥٥.

٣. انظر "إكتشاف النص العربي لأهم اجزاء الشرح الكبير لكتاب النفس تاليف أبي الوليد بن رشد" لعبد القادر بن شهيدة، الهياة الثقافية ٣٥ (١٩٨٥)، ١٤-٤٨.

٤. تظهر مثل هذه المقارنة أوجه التماثل، بل التطابق، بين اللغة العربية في التفسير والتلخيص. هذه الملاحظة واضحة أيضا من مقارنة اللغة اللاتينية في التفسير باللغة العربية في التلخيص. قارن، على سبيل المثال، الأجزاء التالية من نصنا بالمتفرقات العربية للتفسير التي أنقذها بن شهيدة وقارنها بالأجزاء المناسبة في طبعة كراوفورد اللاتينية: التلخيص ص ٢ س ١٣، ١٤= ص ٣٠، كراوفورد ص ٨، ٩: فقرة ٥، س ١٩-٢٣. التلخيص ص ٣ س ٩، ١٠ = ص ٣٠، كراوفورد ص ٩، ٦ س ١٣-١٥. التلخيص ص ٤ س ٨-١٠ = ص ٣٠، كراوفورد ص ١٠، ٧ س ٢٠-٢٣. التلخيص ص ٥، س ٣-٥ = ص ٣١، كرافورد ص ١٣، ١٠ س ١١-١٣. التلخيص ص ٧ س ١، ٢ = ص ٣١، كراوفورد ص ١٧، ١٢ س ٤٧-٤٩. التلخيص ص ٨ س ١١-١٥ = ص ٣٢، كراوفورد ص ٢٣، ١٦ س ٢٤-٢٩. التلخيص ص ١٢ س ٣-٦ = ص ٣٣، كراوفورد ص ٣١، ٢٣ س ١٢-١٩. التلخيص ص ١٢ س ٧-١١ = ص ٣٤، كراوفورد ص ٣١، ٣٢، ٢٤ س ٩-١٥. التلخيص ص ١٦، س ١، ٢ = ص ٣٥، كراوفورد ص ٣٩، ٣٠ س ٢٠، ٢١. التلخيص ص ١٦ س ٣-٧ = ص ٣٥، كراوفورد ص ٤٠، ٣١ س ١٢-١٨. التلخيص ص ١٦ س ٨-١٢ = ص ٣٥، كراوفورد ص ٤٢، ٣٢ س ٢٢-٢٨. التلخيص ص ١١٨ س ١٤- ص ١١٩ س ٨ = ص ٤٣، كراوفورد ص ٣٧٢، ١٦٠ س ١-٢٠.

٥. انظر M. Schwab, "Manuscrits Hébreux de Bâle: Note Supplementaire," *Revue des Études Juives* 5 (1882) صفحة ٢٥٦، وانظر أيضا H. Gross, *Gallia Judaica*، صفحة ٢٧٥.

٦. لسيرة موسى ابن تيبون وغيره من عائلته المشهورة انظر *Encyclopaedia Judaica* ١٥: ١١٢٩، ١١٣٠. ويبدو أن موسى ابن تيبون ترجم هذا العمل في سنة ١٢٦١ م، وانظر Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*، صفحة ١٤٨، حاشية ٣٠٦. وكما أشار شتينشنيدر أيضا في *Die hebräischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München* (München, 1875)، صفحة ١٠ و١٨٢، فتاريخ جمادى ١ سنة ٥٧٧ ه (سبتمبر ١١٨١ م) لكتابة ابن رشد لهذا التلخيص مذكور في مخطوط ميونخ رقم ٢٨٧ لترجمة موسى ابن تبون.

٧. انظر *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristoteles De Anima*, ed. M.C. Lyons (Bruno Cassirer Publisher, Thetford, Norfolk, 1973). قورنت الترجمة العربية في الملاحظات بالأصل اليوناني، حققها ر. هينز (برلين، ١٨٩٩). انظر مناقشة هـ جاتي (Gätje) لتاثير شرح ثمسطيوس على ابن رشد *Studien zur Überlieferung der Aristotelischen Psychologie im Islam*, (Heidelberg, 1971)، صفحة ٦٣-٦٨.

٨. يقتبس ابن رشد من هذه الترجمة الأخرى عشر مرات فى التفسير، وانظر قائمة الأجزاء فى مقدمة ر. جثير (Gauthier) لطبعة Thomas Aquinas' *Sentencia Libri De Anima* (Commisio Leonina, Paris, 1984) صفحة ٢٢٠*. يمكن مقارنة هذه المقتبسات اللاتينية بمصدرها الأصل، حيث أن الأصل العربى لهذه الترجمة - المنسوب خطأ لإسحاق بن حنين - قد حققه ع. بدوى فى "أرسطوطاليس فى النفس" (القاهرة ١٩٥٤). التلخيص يستعمل هذه الترجمة الأخرى بصورة أقل مباشرة، مع ذلك يمكن أن يكون أثرها موجود فى القراءات التى يقدمها ابن رشد فى نصنا فى ص ٨ س ٨ لكتاب النفس ٤٠٢أ٢٨، ص ٦٦ س ٤ لكتاب النفس ٤١٦ب٢٧، ص ٧٨ س ٢ لكتاب النفس ٤١٩ب٤، ص ٩٦ س ١١ لكتاب النفس ٤٢٤أ٦، ٧، وقارن طبعة بدوى فى هذه الأجزاء الأرسطوطاليسية.

رموز المخطوطات العربية:

ف مخطوط باريس عبري ١٠٠٩.

ر مودينا ٤١ (١٢ سابقا).

رموز المخطوطات العبرية:

ت مجموعة موسى ابن تيبون : الإجماع.

ت ا مخطوط المعهد اللاهوتي اليهودي، نيويورك ٢٢٠٢,٢.

ت ب باريس ٩٥٠,٢.

ت ج بارما ٩٢٥,٢.

ت د بودليان ١٢٢٧,٦ (سابقا يوري ٢٩٢)

ت ه ميونخ ٢٢,١.

ش مجموعة شم طوب ابن اسحاق: الإجماع.

ش ح باريس ٩٤٠,٢.

ش ط باريس ٩٦٥,٢.

ش غ بارما ٥٢٨,١.

ش ل ليبزج ٢٦,٤.

ش م فيركويتش (ليننجراد) ٤٢١.

الرموز المستعملة في التحقيق

* قراءة منقحة، سواء بين السطور أو في الهوامش.

[قراءة كما وجدت في النص.

[] حذف.

<> إضافة.

[<>] إلغاء إضافة.

() إضافة المحقق في النص.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه وحده استعين

تلخيص المقالة الأولى من كتاب النفس لارسطو

قال: (١) لما كنا نرى أن المعرفة النظرية من الأمور الجميلة النفيسة ، وكنا نرى أن ٤٠٢ آ١ العلوم النظرية يفضل بعضها بعضا في هذا المعنى بأحد أمرين أو بمجموعهما ، وهما شرف الموضوع ووثاقة البرهان الحاصل في تلك الصناعة ، وكان العلم بالنفس قد اجتمع فيه هذان الأمران أعني شرف الموضوع ووثاقة البرهان ، وجب لمكان هذا أن نؤثر التكلم في هذا العلم على غيره من العلوم التي لا تساويه في هاذين المعنيين وأن نقدم العناية به على غيره. وهاهنا سبب آخر أيضا داع للتكلم في هذا العلم ، وذلك أن المعرفة بأمر النفس نافعة في كل علم يقصد تعلمه ، وذلك لأمور ثلاثة: إما من قبل أن معرفة مبادئ كل علم هي حاصلة في هذا العلم ، وإما من قبل أن غيرها تستعمل أصلا موضوعا ما تبين فيها كالحال في العلم الإلاهي (٢) ، وإما لأن جل معرفة ذلك العلم لا يحصل إلا بمعرفتها كالحال في العلم الطبيعي فإن جل نظر صاحب العلم الطبيعي هو في الحيوان ولا يتم العلم بالحيوان إلا بمعرفة التي هي أشرف مبادئ الحيوان .

---

٢ [المقالة الاولى من] ف / للحكيم ارسطاطاليس ر/ ٤ شرفية ر٥ / ٥ البرهان] ر٥ العلم ر / ٨ التكلم ر / ١٠ موضوعا] ر٥ موضعا ر

---

٢ [المقالة الأولى من] ش ط غ ل م ، ت ا د / لأرسطوطليس ت ج ل /
٦ البرهان] ش ح العلم ت ، ش ط غ ل م

فصل

٤٠٢آ٧ قال : والذى نلتمس معرفته من علم النفس هو أن نعرف جوهرها ونعرف الأعراض الموجودة لها ، إذ كنا نرى أن هذا هو الذى يلتمس من كل شئ تطلب معرفته . وهذه الأعراض الموجودة للنفس إذا تؤملت وجدت تنقسم قسمين : أحدهما يظن به أنه خاص بالنفس ليس تحتاج النفس فيه إلى البدن وهو التصور بالعقل ، والآخر يظن بها أن النفس لا يتم لها ذلك الفعل إلا بالبدن كالحس والغضب والشهوة .

٤٠٢آ١٠ قال : ومن أصعب الأمور فى الفحص عن جوهرها أن نجد طريقا وقانونا منطقيا نثق به فى أن يوصلنا إلى معرفة جوهرها . وذلك أنه لما كان البحث من هذه الطريقة التى توصلنا لجوهر الأشياء بحثا مشتركا لأشياء كثيرة ، أعنى لجميع الأشياء التى نريد أن نقف على جوهرها ، فخليق أن يظن ظان أن هذه السبيل فى جميع الأشياء هى سبيل واحدة . وذلك أنه كما أن سبيل البرهان على خواص الأشياء وأعراضها التابعة لجواهرها هى سبيل واحدة ، أعنى الذى يسمى البرهان المطلق ، كذلك الأمر فى السبيل التى توصل إلى معرفة حدود الأشياء وماهياتها. وإن كانت هذه السبيل واحدة فقد يجب قبل أن نفحص أى سبيل هى، هل هى برهان أو قسمة أو تركيب أو غير ذلك من الطرق التى يظن بها أنه تستنبط

---

٢ نطلب ف / ٥ بدن ر / بالعقل] ر٥ بالفعل ر / به ر / ٧ الامور [<فى الامور>] ر / ٩ لجواهر ر / ١٠ جواهرها ر / ١٢ [يسمى...التى] ر <> ر٥ / ١٢ واحدة [<اعنى الذى يسمى البرهان المطلق كذلك الامر فى السبيل التى توصل الى معرفة حدود>] ر

---

٢ تطلب ت ، مطلب ش / ١٠ جواهرها ش ط٥ ، ت ا ب ج د الجواهرها ش ع

بها الحدود . وإن كانت هذه السبل كثيرة حتى تكون السبيل التى تعرّف جوهر شئ ما غير السبل التي تعرّف جوهر شئ آخر ، فمعرفة ذلك تكون أعوص وأصعب . وذلك أنه يحتاج قبل الفحص عن جوهر الموجودات أن يبين أن لكل موجود طريقا تفضي بسالكها إلى معرفة جوهره ، ويعرف بعد ذلك أى طريق هي هذه الطريق في موجود موجود . وقد يظهر أن في الفحص عن هذا المعنى حيرة كبيرة ، أعني هل طريق معرفة حدود الأشياء طريق واحدة أو طرق كثيرة . وذلك أنه قد يظن أن هذه الطرق ينبغي أن تكون مختلفة إذ كانت توصل إلى أشياء مختلفة وهي مبادئ الأشياء ، وذلك أن مبادئ الأشياء التي جواهرها مختلفة هي مختلفة . فهذا هو أحد الأسباب في عواصة ما يلتمس من معرفة جوهر النفس .

قال : وهو بين أنه ينبغي أن نفحص تحت أي جنس من الأجناس هي داخلة ، أعني هل هي داخلة في جنس الجوهر أو في جنس الكم أو الكيف أو غير ذلك من الأجناس العشرة . وأيضا ينبغي أن نفحص من أمرها هل هي داخلة تحت ما هو بالقوة من هذه أو تحت ما هو بالفعل — فإن كل واحد من الأجناس يوجد بهذين النحوين أعني بالقوة وبالفعل —

---

١ يكون ف / ٢ اعوص] ر° اغوص ر / ٢ جواهر ر / بسالكها] ر° بسالبها ر / ٤ موجود موجود [<موجود>] ر / ٦ وذلك انه] ر° ولذلك ر / ٦-٧ [إذ...مختلفة] ر <> ر° / ٧ وذلك [< قد يظن الطرق>] ر / جوهرها ف / ٩ نفحص] ر° نلخص ر

---

٤ في موجود موجود] ت في كل واحد من الموجودات ش / ٧ جوهرها ت ب / ١٠ أو في جنس الكم أو الكيف] أو في جنس الكيف أو الكم ت د أو جنس الكيف أو جنس الكم ت ه أو جنس الكيف أو الكم ت ج أو في جنس الكيف أو في الكم ت ب أو جنس الكيف أو في الكم ت ا أو في جنس الكيف أو في جنس الكم ش ح غ ل م اما في جنس الكيف أما في جنس الكم ش ط

أو هي أحرى أن تكون بالفعل واستكمالا من أن تكون بالقوة . فإن إغفال الفرق بين هذين المعنيين في أمر النفس الغلط فيه ليس بيسير .

٤٠٢ب١ قال : وينبغي أن ننظر أيضا من أمر النفس هل هي متجزئة أم غير متجزئة بل بسيطة . وإن كانت متجزئة فعلى أي وجه هي متجزئة : هل تجزأ الشيء الواحد إلى قوى مختلفة وهو واحد بالموضوع مثل تجزؤ التفاحة إلى الطعم واللون والرائحة ، أو تجزئ الشئ إلى أجزاء مختلفة بالموضوع . وإن كانت مختلفة بالموضوع فهل هي مختلفة بالكم أعني في العدد أو في الكيف أعني في الصورة . وأيضا إن كانت بإحدى هاتين الحالتين فهل نفس كل متنفس واحدة بالنوع ، أعني النفس الموجودة في الأنواع المختلفة ، أو هي مختلفة . وإن كانت مختلفة بالنوع فهل هي مختلفة بالنوع فقط وهي في الجنس واحدة ، أم هي بالنوع والجنس مختلفة .

٤٠٢ب٣ قال : (٣) فإن هذا الفحص من أمر النفس هو أحد ما أغفله القدماء ، ولذلك لم يتكلموا إلا في نفس الإنسان فقط . وهذا هو هل حد كل نفس واحد فقط في كل متنفس مثل حد الحي فإنه واحد في كل حي ، أم حد كل نفس مختلف حتى يكون اختلاف حد نفس الإنسان واختلاف حد نفس الفرس مثل اختلاف حد الإنسان وحد الفرس وحد الثور . (٤)

٤٠٢ب٧ قال: وينبغي ألا يذهب عنا أن المعنى الكلي الذي يوجد له الحد ، مثل الحي ، أنه إما ألا يكون شيئا موجودا خارج النفس وإما إن كان موجودا فمتأخر عن المعنى الجزئي المشار إليه .

---

٢ [امر] ر ‹ › ر° / غير متجيزة ر / ٤ متجيزة ر / متجيزة ر / تجزأ] تجزى ف ر /
٥ تجزؤ] تجزى ف ر / الطعم] ر° الطعوم ر / ٦ [‹وهو واحد›] بالموضوع ف /
٦-٧ في العدد] ر° بالعدد ر / ٧ نفس] ر° النفس ر / ١٢ نفس الانسان]
النفس الانسان ر

---

٥ اللون ت ا ب

قال : وإن لم تكن النفس كثيرة بالذات بل بالأجزاء أعني بالقوى على ما سنبين ، ٤٠٢ب٩ فهل ينبغي أن نبحث أولا عن النفس بأسرها أو عن أجزائها قبل البحث عن كليتها . ومما يصعب البحث عنه بماذا تخالف هذه الأجزاء التي للنفس بعضها بعضا ومن أين ينبغي أن نجعل الفحص عن ذلك ، هل نبتدئ أولا فنفحص عن الأجزاء ثم بعد عن أفعال تلك الأجزاء أم الأمر ينبغي أن يكون بالعكس . مثال ذلك هل ينبغي أن نفحص أولا عن الجزء من النفس الذي يسمى العقل قبل بحثنا عن فعله الذي هو التصور، أم ينبغي أن نفحص عن التصور بالعقل ما هو قبل البحث عن العقل . وكذلك الحال في الإحساس مع الحاس وسائر القوى . وإن كان ينبغي أن نفحص عن الأفعال أولا كما يظن ذلك فهل ينبغي أن نبحث عن موضوع الفعل قبل الفعل أو عن الفعل قبل موضوعه . مثال ذلك هل ينبغي أن نبحث عن المحسوس قبل الحس وعن المعقول قبل العقل الذي هو الفعل أم الأمر بخلاف ذلك .

قال : ويشبه ألا يكون طريقة تقدمة المعرفة بماهيات الأشياء نافعة فقط في ٤٠٢ب١٦ الوقوف على الأعراض الموجودة للأشياء ومفضية إليها - مثال ذلك أن معرفة ماهية المثلث هي السبب في كون معرفتنا أن زواياه مساوية لقائمتين، وكذلك معرفة ما هو المستقيم والمحدب هو الذي أوقفنا على خواص هذه الأشياء - بل وعكس هذه الطريقة نافعة لنا أيضا ، أعني أن معرفة الأعراض قد نسير منها إلى معرفة ماهيات الأشياء إذا كانت الأعراض ذاتية وقريبة .

---

٢ اين] ف٠ ان ف / ٤ بعد < ذلك > ر / ١١ [فقط] ر <> ر٠ / ١٢ زوايه ف / المستقيم والمحدب] ر٠ التقسيم المحدث ر / ١٤ [بل] ر <> ر٠ / ١٥ اذا] ر٠ اذ ر

---

١ بالذوات ش / ٦ عقل ش ط العقل الذي هو الفاعل ش ح العقل الفاعل ش غ ل الفعال ش م

وذلك أنه إذا أمكن أن يكون عندنا في كثير من الأشياء علم ما بوجود أعراضها ، وإن لم يكن عندنا بذلك علم تام من قبل أنه ليس عندنا علم بأسبابها ، فقد يمكن أن نسير منها إلى معرفة جواهر تلك الأشياء وحدودها ، وذلك متى حصل عندنا وجود جميع أعراض الشيء الذاتية أو أكثرها فإنه حينئذ يمكننا أن نأتي من قبل الأعراض بحد تام للشيء وأن نقول فيها أجود قول . وإذا عرفت الحدود فقد عرفت جميع أعراض الشيء المحدود ، ولذلك كانت الحدود هي مبدأ البراهين المطلقة أعني براهين الوجود والأسباب ، وأما الأعراض فهي مبدأ براهين الوجود . ولمكان هذا كانت الحدود التامة هي التي يصار منها لمعرفة الأعراض التامة بسهولة ، ولذلك أي حد لم يصر منه إلى معرفة أعراض الشيء بسهولة فليس بحد وإنما هو شيء يجري مجرى الكلام الذي لامحصول له . (٥)

قال : ومما يشك فيه أمر انفعالات الأنفس هل كلها مشتركة للبدن والنفس ، أعني أنه هل ٤٠٣آ٢
مع وجودها للنفس من ضرورة وجودها للبدن ، أو فيها ما هو خاص بالنفس وليس من شرط وجوده للنفس وجوده للبدن . فإن هذا من أهم ما يحتاج أن يعرف من أمر النفس ، إلا أن معرفة ذلك ليست بالسهلة. وقد يظهر في أكثر أجزاء النفس أنه لا يمكن أن تفعل في شيء ولا أن تنفعل عن شيء خلوا من البدن بل معه ، مثل الغضب والشهوة والشجاعة وكذلك الحواس.

---

١ عندنا [‹علم›] ر٠ / [علم ما بوجود] ر ‹› ر٠ / ٢ يكون ر / ليس عندنا [علم] ف ‹› ف٠ / ٤ بحد] ر٠ نحو ر / ٥ الاعراض للشي ر

---

٦ مبادئ ت ، ش ح ل م /. ٧ مبادئ ت ، ش ح ط ل م

قال : والذى يشبه أن يكون يخصها هو التصور بالعقل . فإن كان هذا الفعل تخيلا أو كان لا يمكن أن يكون دون تخيل فليس يمكن أن يكون هذا الفعل خلوا من البدن . وبالجملة فإنه إن كان شئ من أفعال النفس أو انفعلاتها ما يخصها ، أى ليس يستعمل فيه آلة بدنية ، فقد يمكن أن تفارق ، وإن لم يلف لها فعل ولا انفعال يخصها فليس يمكن فيها أن تفارق ، لكن يكون الأمر فيها كالأمر فى كثير من الأشياء التى تنسب إليها أفعال ما بإطلاق ولكن لا يمكن أن توجد لها تلك الأفعال خلوا من المادة . مثال ذلك أنا نقول إنه قد يماس السطح المحدب من الكرة السطح المستوى المستقيم على نقطة ، إلا أن السطح لا يمكن فيه المماسة إلا من جهة ما هو فى جسم ولو كان فى غير جسم لم نقل فيه إنه مماس . ٨آ٤٠٢

قال: ويشبه أن تكون انفعلات النفس أعنى الجزء المنفعل من النفس ليس يمكن فيها أن تكون خلوا من البدن ، مثلا الغضب والرضاء والفزع والرحمة والشجاعة والسرور والحزن والبغض والمودة . فإن البدن ظاهر من أمره أنه ينفعل مع النفس فى هذه الأحوال انفعالا بينا ، وذلك للارتباط الذى بين هذه النفس أعنى النزوعية وبين البدن. ومما يدل على ذلك أنه ربما حدثت أحداث توجب انفعالا كبيرا فلا تتأثر منها النفس -مثال ذلك أنه نرى بعض الناس يعرض لهم أمور مغضبة كثيرة فلا يغضبون عنها إلا غضبا يسيرا ، وكذلك تعرض لهم أمور مفزعة فلا يفزعون عنها الفزع الذى يجب لها إذا كان البدن غير متهيء لتلك ١٦آ٤٠٢

---

٢ [‹تغيرا›] تخيلا ر / لا يمكن [ان يكون] ف ‹› ف• / [الفعل] ر ‹› ر• /
٥ كالامر] ر• بالامر ر / ٧ سطح ر / ٨ [فيه] ر ‹› ر• / نقول ر /
١١ ينفعل] ف• يفعل ف / ١٢ لارتباط ر / النزوعية] ف• النزوحة ف / ١٣ انه] انا ر / ١٤ الا] ر• ال ر

---

٢ فيه] فيها ت ، ش

الانفعلات . وربما كان ناس آخر بضد هذا ، أعنى أنه يعرض لهم من الأمور اليسيرة انفعلات كثيرة إذا كان البدن متهيئا لذلك . وذلك أنه يظهر أن الأمزجة لها فى هذا الانفعال تاثير بين . ويدل على ذلك أنا نرى كثيرا ممن اختلت أمزجتهم يفزعون من غير أن يعرض لهم أمر مفزع . وإذا كانت هذه الانفعالت توجد تابعة لمزاج البدن فى القوة والضعف فمن البيّن أنها معان فى هيولى وأنه يجب أن تظهر فى حدود الهيولى . ومثال ذلك أن الغضب هو حركة ما لجزء ما من البدن عن جزء ما من النفس ولمكان سبب كذا ، مثل أن تقول إنه حركة للدم الذى فى القلب عن الجزء الشهوانى الذى فيه إلى طلب الانتقام . فلذلك ما يظهر هنا أن النظر فى أمر النفس إما فى كلها وإما فى المشار إليه منها ، أعنى التى يبين من أمرها أنها فى مادة ، هو من نظر صاحب العلم الطبيعى إذ كان صاحب هذا العلم هو الذى ينظر فى الصور التى فى المواد .

٢٩آ٤٠٢ قال : وقد كانت حدود أصحاب العلم الطبيعى فى القديم تخالف حدود الجدليين . وذلك أن حدود أصحاب العلم الطبيعى فى القديم كانت مأخوذة من المواد فقط وحدود أصحاب علم الجدل مأخوذة من الصور فقط . مثال ذلك الغضب فإن صاحب العلم الطبيعى كان يحده بأنه غليان الدم الذى فى القلب ، وأما صاحب علم الجدل وهو الناظر فى الصورة فإنه يحده بأنه شهوة الانتقام . والحق أنه يجب أن يكون حد الرجل الطبيعى مؤلفا من الأمرين جميعا ، لأنه إذا كانت هذه الأشياء إنما هى معان فى هيولى فإنما تقومت من شيئين من الصورة والهيولى . ومثال ذلك البيت ، فإن من حده بأنه ستارة تمنع مما يخاف أن يعرض

---

١ ناس] ر• تاثر ر / ٢ يفزعون] يذعرون ر / لهم] له ر / ٥ معان] معانى ف ر / ١٤ الناظر] ف• نظر ف / ١٥ طبيعى ف / ١٦ شيئين] شيين ر /

---

٦ تقول ت ، ش

من الفساد عن الرياح والمطر والحر والبرد فقد حده من قبل الصورة فقط وغفل أمر المادة ، والذي حده بأنه جسم يعمل من لبن وخشب وحجارة فقد حده من قبل الهيولى وجهل أمر الصورة ، والذي حده من قبل الأمرين جميعا فقد حده بجزئيه الذين من قبلهما كان البيت فقد علم البيت بجميع ما به قوامه . وإذا كان علم الصورة غير علم المادة فقد يسأل سائل هل ينسبان إلى علمين مختلفين أو إلى علم واحد . فنقول: أما ما كان من الصور يوجد مع الهيولى فمعرفتها جميعا في علم واحد . وهذه هي حال الرجل الطبيعي وهو الذي ينظر في جميع الانفعالات التي في الهيولى التي هي غير مفارقة لها من جهة ما هي غير مفارقة لها وهي التي تظهر في حدودها الهيولى أو الصور الهيولانية . وأما ما لم يكن من الصور حاله هذه الحال فالناظر فيها هو غير الرجل الطبيعي . وذلك أن هذه على قسمين : منها ما هي مفارقة للهيولى بالحد ، أي ليس تظهر في حدودها الهيولى وهي في الحقيقة في هيولى . وهذه هي التي ينظر فيها صاحب علم التعاليم ، ومنها ما هي مفارقة للهيولى بالحد والوجود وهذه هي التي ينظر فيها الفيلسوف أعني الناظر فيما بعد الطبيعة . فالعلوم النظرية إذا ثلاثة أصناف : العلم الطبيعي والتعاليمي والإلاهي .

قال : وقد يجب في بحثنا ضرورة عن أمر النفس مع التقديم بمعرفة هذه الأشياء ٢٠ب١٠٢ أن نتقدم فنقتص آراء القدماء فيها فنفحص عن ما ينبغي أن نفحص عنه من أمرها مع كل واحد ممن فحص عنها وحكم عليها بشئ من الأشياء ونستعين بآرائهم فيها . فما ألفينا من ذلك صوابا تمسكنا به وما كان منها غير صواب عرفنا أنه غير صواب . وينبغي أن نقدم في بحثنا

---

١ وغفل] وجهل ر / ٢ وجهل] ر• وغفل ر/ ٤ يسال] يسل ف / ٥ ال [صور] ر<> ر•/ ٨ او الصور الهيولانية] ر <> ر• / حالة ر / ١١ التعالم ف / ١٢ [فيما] ر <> ر• / ١٤ مع التقديم] ف• مع تقديم ف / ١٥ فنقتص ر• فننقض ر/ ١٦ باراهم] ر• بارياهم ر

---

٨ آرا] اى ت ، ش / ١٤ مع تقديم ت د

منها الأشياء التي يظن أنها موجودة بالطبع للنفس وأنها خاصة بها ونجعل مبدأ الفحص منها . فنقول: إن المتنفس قد يظن به أنه يخالف الغير متنفس بأمرين اثنين يخصانه، أحدهما الحركة من ذاته والآخر الإحساس . وهذان الأمران قد اعترف القدماء بالجملة أنهما خاصان بالنفس وإن كانوا انقسموا في ذلك ، فبعضهم اعتقد أن الحركة بها أخص وبعضهم اعتقد أن الحس أخص بها . والذين اعتقدوا أن الحركة أخص بها لما اعتقدوا أن الذي للنفس هو أنها تحرك غيرها واعتقدوا أن ما يحرك لا يحرك غيره إلا بأن يتحرك واعتقدوا أن النفس لا يحركها شيء من خارج ، اعتقدوا أن جوهر النفس هي طبيعة تحرك ذاتها فتحرك غيرها . فمن أمكن من هاؤلاء عنده أن يعتقد أن في الأسطقسات شيئا بهذه الصفة اعتقد أن تلك الطبيعة هي النفس . وهذه هي حال ديمقراطيس ، ولذا اعتقد فيها أنها نار أو شيء حار . وذلك أنه يعتقد أن هاهنا أجزا لا تتجزا وأنها غير متناهية في العدد والشكل وأنها أسطقسات الأمور الطبيعية كلها لاجتماع الأصول فيها التي تليق بالأسطقسات ، ويزعم أن الأشكال النارية منها كرية لمكان حركتها من ذاتها ونفوذها في الأجسام التي تحركها ، فهو يعتقد لمكان هذا أن هذه الأجسام النارية الكرية الغير منقسمة هي النفس، أعني لمكان تحريكها الجسم بحركتها من تلقائها ونفوذها فيه لمكان هذا الشكل حتى تحركه بأسره . ويستشهد على وجود الحركة الدائمة للأجسام التي بهذه الشكل ما يظهر في الهواء المضئ بشعاع الشمس الداخل من الكوى التي في البيوت ، وذلك أنه يظهر في هذا الهواء أجسام

---

٢ يخصانه] يخاصنه ف / ٢ اعترف] اعتراف ف / ٤ في ذلك [<في ذلك>] ر / ٤-٥ [وبعضهم اعتقد ان الحس اخص] ر <> ر* / ٨ عنده] ر* عندهم ر / ٩ نار او شي] ر* نارا وشي ر / ١١ الطبيعية] ف الطبيعة ف / ١٤ فيه] ر* فيها ر / ١٥ بهذه] ر بهذا ر / ١٦ [في] البيوت] ف <> ف*

---

٢ اعترف عند ت ب ج د ه اعترفوا عند ت ا اعترفوا ش

صغار كرية في حركة دائمة وهو الذي يسمى الهباء . وإذا كان الأمر هكذا في هذه الأجسام فكم بالحري أن يكون كذلك في الأجزاء التي لا تنقسم . وصغر هذه الأجزاء هو السبب عنده في أنها لا تظهر في الهواء أعني الأجزاء التي هي النفس كما لا يظهر الهباء إلا في الشعاع الداخل في الكوى. ولهذا اعتقد أن التنفس هو الحياة وأنه إدخال هذه الأجسام وإخراجها وأنه إذا انقطع هذه الإدخال والإخراج بطلت الحياة،وأن سبب خروجها هو انضغاطها عما من خارج .

قال : ويشبه أن يكون ما اعتقده آل فيثاغورش في النفس قريبا من هذا الاعتقاد، ٤٠٤آ١٦
وذلك أن بعضهم قال إن النفس هي الهباء نفسه وبعضهم قال إنها الشيء المحرك للهباء . وإنما اعتقدوا ذلك في الهباء من قبل أنا نرى الهباء يتحرك دائما من ذاته وإن عُدمت الريح . فهؤلاء لما كان عندهم أن النفس هي الشيء المحرك لذاته وكان يوجد عندهم من الأسطقسات شيء بهذه الصفة ، اعتقدوا أن النفس هي هذا الأسطقس أو الشيء المنسوب إلى هذا الأسطقس . وأما الذين اعتقدوا أنه لا يوجد في الأسطقسات ولا في الأجسام بالجملة شيء بهذه الصفة أعني شيئا يحرك ذاته دائما ، فإنهم اعتقدوا أن طبيعة النفس طبيعة خارجة من الأسطقسات أعني خارجة عن طبيعة الأجسام أعني أنها ليست بجسم ، وهذا هو مذهب أفلاطون (٦) . وهؤلاء كلهم مجمعون في اعتقادهم أن الحركة ملائمة للنفس غاية الملائمة ، أعني كونها محركة لذاتها وأن سائر الأشياء تتحرك من قبلها . والذي قادهم لهذا هو أنهم اعتقدوا أنه لا يحرك شيء إلا بأن يتحرك واعتقدوا أن النفس مبدأ الحركة .

---

١ [في حركة] ر <> ره / ٢ [أن] ر <> ره / ٢ [الهبا] ف / ٥ انضغاطها ف / ١١ المنسوب] ره المناسب ر / ١٥ مجمعون] ره يجتمعون ر / ١٦ قادهم] ف ه قدهم ف / ١٧ الحركة] ره النفس حركة ر

١٠-١١ من الأسطقسات] بالأسطقسات ت

٤٠٤آ٢٥ قال : وأنكساغورش الظاهر من أمره أيضا أنه يعتقد في النفس هذا الاعتقاد وذلك لقوله في العقل أنه الذي يحرك الكل ، والظاهر من قوله أن العقل عنده والنفس شيء واحد . وأما ديمقراطيس فاعتقاده في ذلك أوضح لأنه صرح أن النفس والعقل شيء واحد لم يختلف في ذلك قوله . قال وقد استشهد على ذلك بقول أميروش حين سمى في بعض أشعاره ، "من فقد حواسه إنه فقد عقله" (٧) ، فهذا بيّن من أمره أنه ليس يعتقد أن العقل قوة ما غير النفس .

٤٠٤ب١ قال : وإنما كان اعتقاد انكساغورش في ذلك أخفى لأنه قال في موضع إن سبب الاستقامة والصواب هو العقل ، وهذا يدل من قوله على أن العقل غير النفس لاعترافه أن النفس يوجد منها الخطأ ؛ إلا أنه قال في موضع آخر إن العقل والنفس شيء واحد ، وقال إن العقل موجود في كل حيوان ، وهذا يلزم منه أن يكون النفس والعقل شيئا واحدا ، وإن كان عنده أن الحيوان يتفاضل فيه بالأقل والأكثر كالحال في الإنسان .

فهذا الذي قاله في طبيعة النفس من جعل الاستدلال على طبيعتها من قبل الحركة أعني من قبل أنها في البدن المحرك الأول . وأما الذين جعلوا الاستدلال على جوهرها من قبل المعرفة والإحساس بالأشياء الموجودة فإنهم قالوا إن النفس هي المبادئ ، وذلك أنهم اعتقدوا أن النفس تعرف الأشياء من قبل معرفتها بمبادئها ، واعتقدوا أن الشبيه يعرف شبيهه فأجمعوا لمكان هذا على أن النفس يجب أن تكون من المبادئ . والذين قالوا إن المبدأ واحد جعلوا النفس واحدة ، والذين قالوا إن المبدأ أكثر من واحد بعضهم جعل النفس

---

٧ انكساغوريش ر / ١٢ على [<جوهرها>] طبيعتها ر / ١٧ والذين] وان الذين ر

---

٧ أنكساغوريش ت انكساغورس ش خ انكسغوريش ش ح انكسغوريش ش ط م / ١٤ هي من المبادئ ت ا ب ح ه، ش

أكثر من واحدة وبعضهم جعلها واحدة أعني مجموعة منها . وكل واحد من هؤلاء اعتقد في طبيعة النفس ما اعتقده في طبيعة المبادئ .

فالذي جعل المبادئ كثيرة والنفس مركبة منها هو ابن دقليس فإنه جعل المبادئ الأسطقسات الأربعة والبغضة والمحبة ، وجعل النفس مركبة منها وجعل أجزاءها بعدد أجزاء هذه . وذلك أنه يقول إنا إنما ندرك الأرض بالأرض والماء بالماء والهواء بالهواء والنار بالنار والمحبة بالمحبة والبغضة بالبغضة . وعلى هذا المثال اعتقد أفلاطون في النفس في بعض كتبه (٨) أنها شيء من طبيعة المبادئ . وقال أيضا في غير ذلك الموضع (٩) إنها عدد ، وذلك أنه لما اعتقد أن الأعداد هي المبادئ وأن الأشياء تُعرف بمبادئها وأن الشبيه يُعرف بشبيهه اعتقد أن النفس هي مبادئ الأعداد التي هي صور الأشيا الكلية وعناصرها. وقالوا إن مبادئ هذه هي الوحدة والثنائية والثلاثية والرباعية وقالوا إن الحيوان المطلق أي المعقول (١٠) هو من صورة الوحدة وصورة الطول الأول الذي هو الثنائية وصورة السطح الأول الذي هو الثلاثية والجسم الأول الذي هو الرباعية . ويعنون بالطول الأول الخط المستقيم ، وإنما جعلوا الثنائية مبدأ الخط لأنه بين نقطتين (١١) . ويعنون بالعرض الأول المثلث ، وإنما جعلوا

---

١ واحد] واحدة ر / ٢ ما] بما ر / ٢ فالذي جعل] ر• فالذين جعلوا ر / مركبة [< مركبة>] ف / ٤ والبغضة] ر• والغلبة ر / ٤-٦ [وجعل...بالبغضة] ر <> ر• / ٦ والبغضة بالبغضة] ر• والغلبة بالغلبة ر / افلاطون] ر• افلطون ر / ١٠-١١ [والثنائية...صورة الوحدة] ر <> ر• / ١٠ والرباعية] والرابعية ر / المعقول] ف• معقول ف / ١٢ الرباعية] الرابعية ر / المستقيم] مستقيم ر

---

٢ فالذي جعلوا ت ، ش / ٤ والبغضة] والغلبة ت ، ش / ٦ والبغضة بالبغضة] والغلبة بالغلبة ت ، ش / أفلطون ت ، ش ح ط ل م / ١٢ بين نقطتين] محدود بين نقطتين ت

مبداه الثلاثية لأنه تحده ثلاث نقط . ويعنون بالعمق الأول المخروط ، وانما جعلوا مبداه الرباعية لأنه تحده أربع نقط . فهذا هو الذى يعتقدونه فى صورة الحيوان الكلى المعقول الموجود عنده خارج النفس ، وأما الحيوانات الجزئية فتختلف عندهم من قبل اختلاف صور الأعداد الحادثة من تركيب هذه الأصول (١٢) .

ولما كانت الأشياء إنما يقضى عليها إما بعقل وإما بعلم وإما بظن وإما بحس ، قالوا إن هذه القوى هى تلك الصور أو من تلك الصور العددية التى هى صور الأشياء ، وقالوا إن صورة العقل هو الواحد وصورة العلم الاثنينية وصورة الرأى الثلاثية وصورة الحس الرباعية . وذلك أن الحس عندهم لما كان يُدرك الأجسام وصورة الجسم الأول الذى هو المخروط عندهم الرباعية ، جعلوا الرباعية صورة الحس . ولما كان العلم يُدرك الخط ومبدأ الخط عندهم الاثنينية قالوا إن العلم صورته الاثنينية . ولما كان الظن عندهم أى التخيل يُدرك المثلث وكان المثلث عندهم صورته الثلاثية قالوا إن صورة الظن هى الثلاثية . وأحسبهم إنما قالوا إن العقل صورته الواحد لأنه عندهم يُدرك الوحدة التى هى أبسط المبادئ .

---

١ تحده] تحدث ر / ثلاث] ثلاثة ر / ٢ اربع] اربعة ر / نقط < نقط > ر /
٢ الجزئية] الجزية ر / ٢-٤ فتختلف...الاصول] ر• فجعلوا السبب فى كثرتها هو الاثنوة بغير محدودة كما جعلوا السبب فى واحد واحد منها هو الواحد المطلق ر /
٧ الراى] الظن ر• / ٩ [جعلوا الرباعية] ر جعلوا الرابعية ر• / الاثنينية] ف• الثنية ف الاثنوة ر / ١٢ الوحدة] ر• الواحدة ر / [التى هى] ر <> ر•

ولما كانت النفس عارفة محركة جمع قوم لها الأمرين جميعا فقالوا في حدها إنها عدد محرك لذاته . وكلى المذهبين متفقين على أن النفس من المبادئ ، أعنى الذين قالوا إنها شئ يحرك ذاته وذلك أن المحرك لذاته هو مبدأ التحريك ، والذين قالوا إنها من المبادئ لأنها عارفة . فاختلاف الجميع في الجملة في طبيعة النفس إنما هو من قبل اختلافهم في طبيعة المبادئ وفي عددها إذ كانوا مجمعين على أنه يجب أن تكون من المبادئ . وأكثر ما وقع الخلاف بين من جعل المبادئ أجساما وبين من جعلها ليست بأجسام . وقد وقع الخلاف بين هؤلاء وبين الذين خلطوا المذهبين فجعلوا المبادئ من الأمرين جميعا ، أعنى أجساما وغير أجسام . والخلاف وقع أيضا بينهم من قبل عدد المبادئ فبعضهم قال إن المبدأ واحد وبعضهم قال إنه أكثر من واحد .

وهؤلاء كلهم يسلكوا في تحديد النفس المسلك اللازم لهذا الاعتقاد أعنى كونها من المبادئ من قبل الحركة والمعرفة . وذلك أن من اعتقد أنها شئ من المبادئ من قبل أنها تحرك ذاتها فلم يخرج عن الواجب ، وذلك أنه قد يُظن أن المبادئ خاصتها أنها محركة لذاتها . ولذلك توهم قوم أنها نار إذ توهموا أن النار من المبادئ هي بهذه الصفة أعنى محركة لذاتها ، وهي أيضا أبعد الأشياء شبها من الأجسام إذ كانت ألطف الأسطقسات. ولهذا كان قول ديمقراطيس

---

٢ لذاته] ذاته ر / ٢-٣ [وكلى...لذاته] ف <> ف٥ / ٢ متفقين] يتفقان ر / ٥ [المبادى] ر <> ر٥ / مجمعين] مجموعين ف / ١١ وذلك ان من [< اعتقاد اعنى كونها من المبادى من قبل الحركة>] اعتقد ر / ١٢ خاصتها] ف٥ خاصها ف / ١٢-١٣ [محركة لذاتها...اعنى] ف <> ف٥ / [ولذلك...محركة] ر <> ر٥ / ١٣ لذاتها] ف٥ لذات ف / ١٤ الاسطقسات] ف٥ الاسطقس ف

---

٢ لذاته] ذاته ت ، ش

فيها قولا أقرب إلى الحق وذلك أنه حكم على النفس والعقل من قبل هذين المعنيين وقال إنهما طبيعة واحدة وأنهما من الأجسام النارية الكرية الشكل التى لا تتجزأ ، وذلك لما توهم من بساطة هذه الأجزاء وكونها محركة ذاتها . فأما أنكساغوريش فالظاهر من قوله كما قلنا إن النفس عنده غير العقل ، وإن كان قد يستعملهما فى قوله بمنزلة طبيعة واحدة . وذلك أنه جعل العقل مبدأ التحريك للأشياء كلها وجعله أسطقس جميع الأشياء ، وبالجملة فوصفه بالأمرين جميعا ، أعنى المعرفة والتحريك . وذلك أنه يقول إن العقل هو الذى حرك الكل عند ما ميزه وأنه وحده بسيط خالص .

٤٠٥آ١٩ قال : وقد كان مالسيس (١٢) يعتقد أن التحريك أولى شئ بالنفس إذ قال إن لحجر المغنيطس نفسا لأنه يحرك الحديد . فأما ديوجانيس وقوم أخر فإنهم ظنوا أن النفس هواء ، إذ توهموا أن الهواء هو ألطف الأشياء كلها وأنه مبدأها ، وأن من قبل ذلك صارت النفس تعرف وتحرك ، أعنى أنهم قالوا إنها تعرف من قبل أنها من الهواء والهواء هو المبدأ . وكذلك قالوا إنها تحرك من قبل أنها من الهواء والهواء ألطف الأشياء .

---

٢ الاجسام الكرية النارية ر / [الكرية الشكل] ر / ٢ انكساغورش ر / ٤ يستعملهما] يستعملها ف ر / ٥ بالامرين] بال [<جملة>] امرين ف / ٨ مالسيس] ملاسبس ر / ٩ ديوحانيس ف ديوحانس ر / اخر] اخس ر / ١٠ هوا] ف٥ هو ف / [هوا] ر <> ر٥ / ١٢ <من> الاشيا ر

---

٢ أنكسغوريش ش / ٧ وحده] وحدة ت / ٨ مالسيس] ملاسيش ش غ٥ مالسيش ت ا ب ج د ميلاسيس ت ٥ / ٩ ديوجانس ش غ ديوجناش ش ل ديوجيانيس ش ح ديوجناس ت / ١٢ الطف من كل الأشياء ت

قال: وابورقليطس أيضا قد سلك في النفس هذا المسلك فإنه كان يجعلها بخارا لاعتقاده أن قوام الأشياء منه وأنه ألطف الأشياء وأبعدها من الأجسام ولذلك صار سيالا، وأن الأشياء المتحركة إنما تعرف بمتحرك . ٤٠٥آ٢٥

قال: وقد كان هذا الرجل وكثير من القدماء يتوهمون أن الأشياء كلها متحركة وأنه ليس هاهنا شئ ساكنا . ٤٠٥آ٢٨

قال : والمليقون الحكيم أيضا يشبه أن يكون رأيه في النفس قريبا من رأى هؤلاء ، وذلك أنه كان يقول فيها إنها غير مائتة من قبل أنها تشبه الذين لا يموتون بما يوجد لها من التحريك والتحرك دائما . قال فإن الحركة المتصلة الدائمة إنما توجد للآلهة التي هي الشمس والقمر وسائر الكواكب والسموات بأسرها . ٤٠٥آ٢٩

قال : وقوم (١٤) قالوا في النفس قولا جافيا بمنزلة الوقر الثقيل وهو أحرى أن يهزأ من سائر الأقاويل ، وذلك أنهم زعموا أن النفس ماء . ويشبه أن يكون إنما قادهم إلى هذا ما اعتقدوا من أن المنى هو النفس الأول وأنه أرطب الأشياء ، فنسبوها من أجل هذا إلى الأسطقس المائي . ولهذا كان يزدرى هذا بقول من (١٥) قال إن النفس هي الدم وكان يرى أن النفس هي النطفة الأولى . وإنما قال في هذا القول إنه جاف لأنها أن تنسب إلى ٤٠٥ب١

---

١ وابورقليطس] ف• وابورقلطس ف وابرقليطس ر / هذا ال [<نفس هذا ال>] مسلك ف / ٤ توهمون ر / [أن] ر / وانه] وانها ر / ٧ [لها] ر <> ر• / ٩ والسماوات ر / ١٢ من اجل [هذا] ف <> ف•

---

١ أبروقليطس ت ، ش غ أبروقليطاس ش م أبورقليطس ش ح ل أبورقليطيس ش ط / ٦ والمملقون ش

١

النار أقرب من أن تنسب إلى الهواء وأن تنسب إلى الهواء أقرب من أن تنسب إلى الماء. ولذلك لم يحكم عليها أحد، كما قال إنها أرض فقط أو من الأرض فقط. وإنما قالوا فيها أحد قولين، إما أنهم نسبوها إلى واحد من الأسطقسات ما عدى الأرض وإما أنهم نسبوها إلى مجموع الأسطقسات. فأما أن يفردها أحد بالأرض فلم يفعل ذلك لبعد طبيعة الأرض من الحياة . قلت ولهذا يجب أن تكون طبيعة الجرم السماوي حية.

٤٠٥ب٥ قال : وقوم توهموا أن النفس دم . والذي دعاهم إلى هذا أنهم توهموا أن الحس أخص الأشياء بالنفس وأنه خاص بالأعضاء التي فيها الدم .

٤٠٥ب١١ قال : وبالجملة فإن القدماء حددوا النفس من قبل ثلثة أشياء وهي الحركة والإدراك وأنها ليست بجسم ، إذ كانت كل واحد من هذه الثلثة يوجد للأوائل وتوصف بها الأوائل من جهة أنها أوائل ، أعني أنها ليست بأجسام وأنها مدركة ومتحركة من ذواتها . وكلهم الزم أن تكون من الأسطقسات من قبل أنها عارفة بها والشبيه إنما يعرف شبيهه، ما خلا انكساغورش، فإنه وحده قال إن العقل ليس هو شئ من الأشياء التي يدركها ولا هو مشارك لها في شئ أصلا وإنه لمكان هذا هو غير قابل للانفعال .

٤٠٥ب٢١ قال: إلا أنه لم يقل هذا الرجل على أي وجه صار يدرك الأشياء وهو بهذه الصفة ، أعني كيف صار يدرك المبادئ من غير أن يكون فيه شئ منها ، على ما كان القدماء يزعمون أن إدراك الشئ إنما يكون بشبيهه ؛ وهو سيحمد بعد (١٦) أنكساغورش على هذا القول في العقل .

---

١ النار [<هي الدم نار>] ر / ٢ ارض [فقط] ر <> ر• / ٣ واما انهم] وانما ر/

٦ دعاهم] ف داعاهم ر / [الحس] ر <> ر• / ٨ والادراك] ف• والادرك ف /

٩ الثلثة] الثلاثة ر / ١٠ ومتحركة] ر• متحركة ر / تكون] يكون ر/ ١٢ هذا] هذه ر /

١٦ وهو سيحمد بعد] ر• وسيحمد ر / [سيحمد] ف <> ف• / العقل] ر• الفعل ر

قال : والذين جعلوا فى المبادئ تضادا اعتقدوا لمكان اعتقادهم أن الشبيه يعرف بشبيهه أن فى النفس تضادا أعنى أن قوامها من المبادئ المتضادة . والذين جعلوا المبادى أحد الأمرين المتضادين جعلوا النفس أيضا من ذلك المبدأ المضاد بعينه . ٤٠٥ب٢٢

قال : وبعضهم نجده يستدل على جوهرالنفس من الأسماء فبعضهم قال إنها شئ حار من قبل أن إسم الحياة فى لسانهم(١٧) هو مشتق من إسم الحرارة ؛ وبعضهم جعلها شيئا باردا من قبل أنهم زعموا أنها إنما سُميت نفسا من قبل التنفس والتنسم الذى ينطلق عندهم على إدخال الهواء البارد . ٤٠٥ب٢٦

قال: فهذه هي الأراء التي أخذناها من جميع من تقدمنا في طبيعة النفس وهذه هي الأشياء التي حركتهم إلى هذه الاعتقادات فيها . فينبغي بعد ذكرها أن نبحث عنها ونبدأ أولا بالبحث عن اعتقاد من اعتقد فيها ما اعتقد من قبل الحركة ، فإنه خليق أن لا يكون باطلا كونها محركة ذاتها فقط بل وكونها متحركة . وذلك أن وضع جوهر النفس فى الحركة هو أمر باطل . أما وضع النفس شيئا يحرك ذاته فقد تبين بطلانه فى ما سلف ، وذلك أنه قد تبين فى الثامنة من السماع (١٨) أنه ولا شئ من الأشياء يحرك ذاته . وأما وضعها متحركة ، فإن كل متحرك فإنه لا يخلو أن يتحرك إما بالذات وإما من قبل أنه جزء من ٤٠٥ب٢٩

---

٦ [نفسا] ف / ٩ فيها [<ما>] ف / ١٠ [من اعتقد] ف من اعتقاد ف• /

١١ فقط بل وكونها متحركة] ر• بل وكونها متحركة فقط ر / من وضع ر /

١٢ فيما ر / وذلك [<ان وضع جوهر النفس في الحركة هو امر باطل>] ر /

١٤ [فانه] ر <> ر

---

٦ نفسا] ت ، ش ط خ ل / ١٠ من اعتقد] ت ش / ١١ فقط بل وَكونها متحركة]

وكونها متحركة فقط ت ، ش / ١١ من وضع ت د / ١٤ [فإنه] ش

متحرك ، وإما بالعرض أى من قبل أنه في متحرك وإن لم يكن هو من شأنه أن يتحرك فالذى يتحرك من قبل غيره وشأنه أن يتحرك مثل الإنسان الذى فى السفينة ، فإنه يتحرك لا بذاته بل بحركة السفينة ، من قبل أنه إذا تحرك بحركة السفينة فليس يتحرك برجليه والحركة الذاتية له إنما هي برجليه وهي التي تسمى المشي . وأما المتحرك بالعرض فهو مثل تحرك البياض بتحرك الجسم الذى هو فيه ، وهذا النوع من الحركة غير ممتنع على النف أعنى أن نقول فيها إنها متحركة بتحرك الجسم الذى هي فيه ، وإنما الذى نطلب هاهنا هل هي متحركة بالذات .

فنقول: إنه إن كانت متحركة بالذات وكانت كل حركة إما نقلة وإما استحالة وإما نمو واضمحلال ، فلا تخلو أن تكون إما منتقلة وإما مستحيلة وإما نامية ، وإما أن تكون متحركة بجميع هذه الحركات أو بأكثر من واحدة منها . فإن وضعنا أنها متحركة بواحدة من هذه أو بأكثر من واحدة أو بجميعها فهي جسم ضرورة ، إذ قد تبين فى السادسة من السماع (١٩) أن كل متحرك جسم . وإن كانت جسما فلا بد أن تكون فى مكان ضرورة، وإن كانت فى مكان فلا بد أن تكون فيه بالطبع ، وإن كانت فيه بالطبع فلا بد أن تتحرك إليه ، وإن تحركت إليه أو فيه فلا بد أن تتحرك قسرا أو طبعا . فإن تحركت طبعا تحركت قسرا وإن تحركت قسرا تحركت طبعا ، لأن القسرية إنما تفهم بالإضافة إلى الطبيعية .

---

١ أن [يتحرك] ر <> ر٥ / ٢ من [قبل] ف <> ف٥ / ٢ بل بحركة] تحرك ر / ٤ [له] ر <> ر٥ / ٦ فيه] فيها ف / ٩ منتقلا ر / ١٠-١١ [منها - واحدة] ر <> ر٥ / ١٢-١٣ [فلا بد] ر <> ر٥ / ١٥ فيه فلا بد] فيه فلا يخلو ر٥

---

٦ فيه] فيها ش ط غ / ١٥ فيه فلا بد] فيه فلا يخلو ت ، ش

وعلى هذا يجرى الأمر فى السكون فى المكان الذى هى فيه أيضا ، أعنى أنه يجب أن تكون تسكن فيه إما طبعا وإما قسرا . فإن سكنت فيه طبعا سكنت فى غيره قسرا ، وذلك أن الموضع الذى تتحرك إليه الأجسام بالطبع تتحرك عنه بالقسر. وإذا كان ذلك كذلك فأى حركات للنفس هى الحركات الطبيعية وأى حركات لها هى الخارجة عن الطبيعية ؟ وكذلك يلزم قائل هذا أن يخبر أى سكونات للنفس ويفصل فيها الطبيعية من غير الطبيعية ، وذلك شئ لا يمكن الإنسان أن يضعه ويصوره ولو رام أن يختلق ذلك اختلاقا . وأيضا إن كانت تتحرك بالطبع فهى أيضا تتحرك بالطبع إما إلى فوق وإما إلى أسفل ، فإن كانت تتحرك إلى فوق فهى نارا أو هواء ، وإن كانت تتحرك إلى أسفل فهى أرض أو ماء. وعلى هذا فتكون مقسورة فى البدن وهذه كله فى غاية الشناعة والاستحالة .

وأيضا فإنا نجدها تحرك البدن الحركات المتقابلة، فإن كانت تتحرك بالطبع فهى تتحرك الحركات المتقابلة بالطبع، وذلك شئ لا يوجد لواحد من الأسطقسات الأربعة فليست ضرورة واحد منها. فأما أنهم يضعون أنها متحركة بالذات فذلك بين من وضعهم أياها متحركة من

---

١ [الامر] ر <> ره / [تكون] ر <> ره / ٢ [فيه اما...قسرا] ر <> ره / ٢ اليه...بالقسر] ره فيه الاجسام بالطبع تسكن فيه بالقسر وبالعكس اعنى الموضع الذى تسكن فيه الاجسام بالطبع تتحرك فيه بالقسر ر / وإذا] ره وان ر / ٤ عن الطبيعة ر / ٥ قائل] ره [<قبل>] قائل ف قبل ر / ٦ يختلق ذلك اختلاقا] يخترع ذلك اخترعا (!) ره / ٩ مقسورة] ره مقصورة ر / وهذا ر / ١٢ بواحد ر / [<فانهم>] فاما ر / اياهم ف

---

٢ [فيه إما...قسرا] ت ش / ٢ [إليه...بالقسر] عنه (فيه ش م) الأجسام بالطبع تسكن فيه بالقسر وبالعكس أعنى أن الموضع الذى تسكن فيه الأجسام بالطبع تتحرك (تسكن ت ب) عنه (فيه ت ب ه ، ش غ م) بالقسر ت ، ش ط غ ل م / ١٢ بواحد ت ب ج ، ش ط / أياهم ت ه

تلقائها وهي عندهم مبدأ الحركات. فهذا أحد المحالات التي تلزم القول بأن النفس تتحرك بالذات. ومحال آخر أيضا لازم لهم وهو أن النفس ان كانت إنما تحرك بأن تتحرك ، فواجب أن تكون تحرك البدن بالنوع من الحركة التي تتحركها . وإن كان هذا لازما فعكسه أيضا لازم، وهو أن تتحرك أيضا بالنحو الذي تحرك به البدن . وإذا كان ذلك كذلك وكان البدن ينتقل فواجب أن تكون النفس تنتقل وذلك إما بأسرها وإما بأجزائها . وإن كان ذلك كذلك فقد يمكن أن تخرج من البدن ثم تعود إليه، وإن كان الأمر كذلك فقد يمكن في الحيوان أن يحيى بعد الموت.

قال: فأما التحرك لها بالعرض ، أي من قبل تحرك الجسم الذي هي فيه فذلك شيئ واجب. لكن فرضهم إياها متحركة من ذاتها يمنع أن تكون متحركة من غيرها ، وذلك أن المتحرك من غيره ليس هو مبدأ الحركة ، وهو أيضا متحرك قسرا . وبالجملة فالمتحرك من ذاته ليس يمكن أن يكون متحركا من غيره كما أن الذي هو خير بذاته ليس هو خيرا بغيره. وإذا لم تكن متحركة بغيرها فهي متحركة بالذات.

قال: وأولى الأشياء التي يمكن أن يظن من قبلها أن النفس تتحرك هي عند إدراكها الأمور المحسوسة . فإنه قد يظن أنها تحتاج أن تخرج إلى المحسوسات المنفصلة عن الحواس

---

١ [وهي] ر <> ره / بان [<تتحرك>] ر / ٤ [ايضا] ر <> ر ٥ / ٨ [هي] ر <> ره /
٩ تكون متحركة] يكون متحركا ر / ١٠-١١ فالمتحرك...غيره] ره فالمتحركة من ذاتها ليس يمكن ان تكون متحركة من غيرها ر / ١١ خيرا] خير ر / ١٢ لم تكون ر

---

٥ ينتقل < وذلك إما بأسرها وإما بأجزائها ابجزنها ت ١]> ت ، ش / [إما...بأجزائها] ت ب ج ، ش خ م

فتدركها ، فتكون المحسوسات على هذا هي التي حركتها. لكن إن حركتها المحسوسات على هذا الوجه فإنما تكون محركة لها على جهة الغاية،كما يحرك الصائد الصيد الواقع في الشبكة، (٢٠) وإن كان ذلك فهي متحركة إلى المحسوسات من ذاتها ، وإن كان ذلك كذلك فهي تحرك ذاتها. وإن كانت الحركة هي تغير الشئ من الجوهر الذي هو عليه وتنقل ذاته إلى شئ مقابل لجوهر فمن العجب أن تكون النفس تغير جوهرها بالحركة من ذاتها ، أي تنقل وجودها الذي لها بالفعل إلى شئ مقابل له فتكون مفسدة لذاتها. وهذا لازم لهم لوضعهم الحركة فصلا من فصولها الجوهرية ووضعهم أنها تحرك ذاتها بالذات . ولذلك ليس يمكن في شئ أن يحرك ذاته إذ ليس يمكنه أن يفسد ذاته. فأما وضعنا أنها محركة ذاتها بضرب من العرض فليس يلزم عنه هذا الشنع.

قال: وقد قال قوم من القدماء إن النفس تحرك البدن بأن تتحرك بنوع الحركة التي ٤٠٦ب١ تحركها ، أعني إنها تنتقل بذاتها عندما تنقل البدن ، بمنزلة ما اعتقده ديمقراطيس. فإن هذا قال في جهة تحريك النفس للبدن قولا شبيها بما قاله فلان يعني رجلا مشهورا من القدماء (٢١) عن صانع صنم مشهور من الأصنام عندهم أنه صيّر ذلك الصنم متحركا من ذاته بأن صير فيه شيئا متحركا من ذاته وهو الزئبق. وهكذا صنع ديمقراطيس فإنه توهم أن النفس إنما تحرك البدن من قبل أنها من أجزاء كرية نارية تتحرك بذاتها أبدا . وهذا قاله على جهة الازدراء

---

٢ [الصيد] ر <> ر٥ / ٦ له] لها ر / [لهم] ر <> ر ٥ / لوضعهم] ر٥ لوضهم ر / ٧ [ذاتها بالذات] ر.<> ر٥ / ١١ عندما] عند ما ر / ديمقراطيس] دى مقراطيس ر / ١٢ رجلا] رجولا ر / ١٤ دي مقراطيس ر / توهم] ر٥ زعم ر / [<تحرك>] انما ر / ١٥ وهذا [<ما>] ر وهذا [<ان>] ف / الازدرا] ف٥ الازرا ف ر

---

٦ له] ت ب ج د ه ، ش لها ت ا

بهذا الرجل بأن صيّر تحريك النفس للبدن بالجهة التى صيّر صانع هذا الصنم الصنم متحركا من ذاته.

٤٠٦ب٢٢ قال: وإن سلمنا هذا السبب في تحريك النفس البدن فكيف يقولون في تسكينها، فإنها مبدأ الحركة له والسكون.

٤٠٦ب٢٤ قال: وأيضا فإنا نراها إنما تحرك من جهة الاختيار والروية، ولو كان الأمر كما زعم ديمقراطيس لكان في حركة دائمة.

٤٠٦ب٢٦ قال: وشبيه بهذا الرأى ما قيل في سبب تحريكها للبدن في كتاب طيماوس، (٢٢) وذلك أنه قيل هنالك إنها أيضا تحرك البدن بأن تتحرك من قبل مخالطتها له .

٤٠٦ب٢٨ قال: وذلك أنه قيل هنالك إن النفس هي جسم سماوى مستدير، مركب من الأسطقسات على نسبة تأليفية ؛ وجعلت مستديرة لمكان الحركة الدائمة وجعل تركيبها على نسبة تأليفية لتحس وتكون حركاتها منتظمة . وذلك أنه قيل هنالك إن البارئ لما صاغ النفس من الأسطقسات صاغها أولا خطا مستقيما ثم حناها إلى دائرة ذات عرض ، ثم قسم هذه الدائرة بقسمين، أعني بدائرتين ، ثم قسم الواحدة إلى سبع دوائر، يعني بالدائرة الأولى الفلك المكوكب وبالسبع الباقية السبع الافلاك الباقية. فالنفس في كتاب طيماوس المنسوب إلى فلاطن هي عنده جسم من الأجسام السماوية. وارسطو لما ذكر هذا أخذ يرد عليه لمكان شهرة هذا الرجل فقال : (٢٣) وهو بين أنه ليس من الصواب أن يقال إن النفس عظم من الأعظام، أى جسم من الأجسام، كيف ما فرض شكله. وذلك أنه يظهر من قول هؤلاء (٢٤) أنهم إنما أرادوا

---

١ بان] ر لان ف ان ف• ره / [الصنم] ر <> ره/ ٢ السبب في تحريك] ره التحريك ر/ ٥ فانا] فانلا ر / ٦ دي مقراطيس ر / [ايضا] ر <> ره / ١٠ الدائمة] ره الدائرة ر/ ١٥ [اخذ] ف / [هذا] ر <> ره / ١٦ فقال] فنقول ف

---

١ بأن] ت ، ش / ١١ لتحس] لتحسن ت ب ج ه ، ش / ١٥ [أخذ] ش

بالنفس العقل دون سائر قوى النفس؛ لأن نفس الكل التي وصفوها بهذا الوصف هو العقل إذ كان ليس يوجد للكل، الذي هو الجسم السماوي، لا النفس الحسية ولا النفس الشهوانية. وأيضا فإن حركة هذه القوى تشبه الاستقامة وحركة العقل وحدها تشبه الدوران.(٢٥) وهذا مما يؤيد انهم إنما أرادوا بالنفس، التي قالوا إنها جسم مستدير، العقل فقط. وأيضا فإن الجسم متصل والعقل قد يظن به أنه متصل إذ كان فعله متصلا. لكن الأتصال الذي في الجسم إذا تؤمل هو معنى غير الاتصال الذي يتوهم وجوده في العقل. وذلك أن معنى الاتصال في الجسم هو أن تلتقي أجزاؤه بحدود مشتركة، وأما الاتصال الموجود في العقل فيشبه ان يكون بمنزلة ما يقال في جملة عدد أنها واحدة. وذلك أنه إذا كان العقل هو التصور بالعقل وكان التصور بالعقل هو المعقولات وكانت المعقولات كثيرة لا متصلة بل متتالية فالعقل أقرب أن يكون اتصاله شبيها باتصال الأعداد بعضها ببعض ، أعني يكون من طبيعة المتتالي لا أن يكون من طبيعة المتصل. وذلك أنه إنما توهم قوم أنه متصل من قبل أن فعله الذي هو التصور والفهم متصل، لكن كما قلنا إن كان التصور هو المتصور على ما يبين من أمره ، فهو إما أن يكون شيئا غير متصل منقسم، وإما أن يكون اتصاله ليس كاتصال الجسم، حتى يكون جسما.

فإنه لا سبيل إلى أن يقال كيف صار يعقل الأشياء وهو جسم. وذلك أن كل جسم إنما يفعل بالماسة بأجزائه أو بكله، فإن كان العقل جسما وكان فعله أن يعقل، فإنه يعقل بمماسة الشيء المعقول إما بأجزائه وإما بكله. وإن كان بمماسة أجزائه فإما أن يماسه بجزء منه غير منقسم مثل النقطة وإما بمنقسم. فإن كان يماسه بغير منقسم وكان إنما يعقل بذلك الجزء

---

٤ التي] الذي ر / العقل فقط] ر٠ الدوران ر / ٥ الاتصل ف / ٦-٧ [اذا...الجسم] ر <> ر٠ / ٧ هو ان] ر٠ هو انه ر / الاتصل ف / ١٠ ببعض] ر٠ بعض ر / المتتالي هي ر / ١١ [قوم] ر <> ر ٠ / ١٢ منقسم متصل ر ٠ / الجسم] جسم ر / ١٤ يعقل] ر٠ يفعل ر / ١٦ [<غير منه>] غير ر

الغير منقسم جزأ غير منقسم من الشيء المعقول ، لم يستوف عقل الشيء المنقسم بأسره أبدا أعني بدور أنه عليه، إذ كان ينقسم إلى غير منقسمات لا نهاية لها أعني إلى نقط لا نهاية لها. وإن كان يعقل الشيء بأسره بجزء منه منقسم وهو مستدير في مماسته له، فهو يعقل الشيء الواحد مرارا كثيرة بل مرارا لا نهاية لها ، وكذلك يلزم إن فرضنا أنه يعقل الشيء الواحد بعينه بجزء منه غير منقسم. وأيضا إذا كان يعقل الشيء بأن يلمسه بجزء واحد منه فما الحاجة الداعية إلى أن يتحرك دورا عند مماسته الشيء الذي يعقله، وبالجملة إلى أن يكون له عظم؟ فإن التصور بالعقل كيفية (٢٦) والكيفية ليس توجد في المنقسم بما هو منقسم، إذ كان وجودها في العظم الكبير مثل حد وجودها في العظم الصغير.

وإن كان لا يتصور الشيء حتى يلمسه بكليته أعني بجميع أجزائه أعني بأن يستدير حتى يماس جميع الشيء بجميع أجزائه، وكان لا يدرك أجزاء الشيء عندما يماسها بأجزائه، فما الحاجة المضطرة إلى أن يلمسه بالأجزاء؟ وذلك أنه إذا لم يدرك بواحد واحد منها واحدا واحدا منها فليس يدرك الشيء عند انقضاء مماسته جميع أجزاء الشيء بجميع أجزائه إلا لو كان الادراك منقسما بانقسام الأجزاء. وأيضا فإنه لا يخلو أن يعقل إما بشيء متجزئ منه أو بغير متجزئ . فإن عقل بغير متجزئ فكيف يعقل الأشياء المتجزئة، وإن عقل بمتجزئ فكيف يعقل الأشياء الغير متجزئة ؟ وأيضا فإنه يلزم هذا الوضع أن يكون العقل نفسه هو الشيء المستدير، وذلك

---

٢ [لها] ر / ٣ [منه] ر <> ره / ٤ [يلزم] ر <> ره / ٦ الى ان] الى ر له الى ان ر ه /
[<له>] الى ان ف / ٩ اجزائه [<فما الحاجة المضطرة الى ال(!) ان يلمسه بالاجزا وذلك انه اذا لم
يدرك اجزا الشى>] ر / [اعني] ر <> ره / ١٠ [جميع] ر <> ره / عند ما ر /
١٢ [اجزا] ر <> ره / ١٣ [اما] ر <> ره

---

٩ اعنى بأن] وهو ش

أنه إن كان التصور بالعقل هو فعل العقل وكان التصور بالعقل استدارة وكانت الاستدارة للمستدير، وجب أن يكون العقل هو الجسم المستدير وفعله الذي هو التصور استدارة. وإن كان ذلك كذلك وكانت الاستدارة دائما وجب أن يكون تصوره دائما. وإن كان تصوره دائما وجب أن ينتقل من تصور إلى تصور وأن لا يثبت على تصور واحد لان الثبوت سكون. فإن كان ذلك كذلك فليس ينتهي تصورها عندما نفكر في شئ من الأشياء، ونحن نجد التصور الذي يكون في الأمور العملية ينتهي إلى الغاية المقصودة في الشئ المعمول. وذلك أن كل فعل فإنما نفعله من أجل شئ ما وكذلك نجد الأمر في المعارف النظرية أعني أنها متناهية. وذلك أن كل معرفة فهي تنتهي إلى البرهان أو الحد وكلاهما قد تبين من أمره أنه متناه. وهذا شئ قد تبين في كتاب البرهان، (٢٧) أعني أن كل برهانا فله ابتداء وغاية وكذلك كل حد. وبالجملة فالبراهين إنما تتركب حدودها على الاستقامة وليس يوجد فيها الدور على ما تبين في كتاب البرهان والقياس (٢٨)، أعني أنه متى كان الدور كان قياسا فاسدا ومتى كانت الاستقامة كان صحيحا. والحدود أيضا كلها متناهية لأن المحدودات متناهية، وبالجملة فإن التصور بالعقل يظهر من أمره أنه بالسكون أولى منه بالحركة.

وكذلك أيضا القياس، وذلك عند أخذنا المقدمات، ولو كان إدراك العقل بالاستدارة غير منقطعة، لتصور الشئ الواحد بعينه مرارا لا نهاية لها. فإن كان العقل إدراكه باالسكون أولى منه بالحركة على ما نجد الأمر من أن الحركة في النفس تشوش إدراك العقل، ولذلك كان

١-٢ [وكانت...استدارة] ر <> ر• / ٢ وفعله الذي [<وفعله الذي>] ف / ٨ [او الحد] ف والحد ف• / متناه] متناهي ر/ ٨-٩ [او الحد...برهانا] ف <> ف• / ٩ برهانا] برهان ر ١٥ فان] (تحريف بدل فانما؟) ف ر

---

٨ أو الحد] أو إلى الحد ت ب ج د، ش والحد ت•

الصبيان العقل منهم ضعيف وكذلك اصحاب الشهوات (٢٩). فبين أن العقل إن كان يتحرك فالحركة له قسرية، إذ لو كانت له طبيعية لكان الفعل له عند الحركة أسهل.

٤٠٧ب٢ قال: ومما هو خارج من القياس (٣٠) أن نقول إن العقل يخالط الجسم مخالطة لا يمكنه معها الانفكاك، على ما جرت به العادة. وذلك أن ما كان هكذا فالأفضل له ألا يكون مخالطا، فلم صير ليت شعري مخالطا له. ومما يلزم صاحب هذا الرأى أن يوفى السبب الطبيعي الذى من قبله صارت السماء تتحرك دورا، وذلك أنه ليس يمكن أن يكون جوهر النفس هو سبب الحركة إذ كانت إنما تتحرك دورا عند قائل هذا القول (٣١) بعد أن حنيت. فإذا كانت الاستدارة لها بالعرض وهي سبب الحركة دورا، فالحركة دورا لها بالعرض. ويلزمه أن يكون الجسم الكرى هو سبب الحركة وأن يكون هو أولى بذلك من النفس. وايضا فإن صاحب هذا القول ليس يقدر أن يقول لم كانت الحركة لها أفضل من السكون ولا لم كانت هذه الحركة لها أفضل من سائر الحركات. وقد يجب أن يكون الله تبارك وتعلى إن كان إنما صيرها من السكون إلى الحركة أن تكون الحركة أفضل لها من السكون، وأن تكون هذه الحركة أفضل لها من سائر الحركات.

٤٠٧ب١٢ قال: وإذ كان النظر في هذا بغير هذا المكان أولى، فيجب أن نترك هذا ونرجع إلى ما كنا فيه فنقول إن هاهنا شناعة تلزم هذا القول وأكثر الأقاويل التي قيلت في النفس. وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن النفس مقرونة بالبدن وموجودة فيه ولم نجد أحدا منهم أتى بالسبب الذى من قبله اقترنت النفس وارتبطت به، ولا قال واحد منهم أى جسم هو ذلك الجسم، وقد كان

---

١ منهم] منه ر / ٧ [انما] ر <> ر* / كانت] كان ر / ٨ وهي] وهو ر / الحركة دورا [<اذ كانت انما تحركت>] ر / ١٠ يقول لم] ر* يقول لما ر / ١٤ لغير ف / ١٥ [تلزم] ر<> ر*

---

٨ الحركة [دورا] ت ، ش / ١٤ بغير] ت ، ش ح ط ل غير ش م

واجبا عليه ذلك. وذلك أن النفس والبدن يظهر أنهما يشتركان فى الأفعال المنسوبة إليهما ، وبين أن المشتركين ليس يكون منهما فعل واحد حتى يكون بينهما نسبة بها صار فعلهما واحدا ، مثل أن يكون أحدهما فاعلا والآخر منفعلا وهذا محرك وهذا متحرك فيكون عنهما فعل واحد وهو الحركة كالحال فى النفس مع البدن. وذلك انه ليس يفعل اى شئ اتفق فى اى شئ اتفق ولا ينفعل أى شئ اتفق عن أى شئ اتفق ولا يقترن اى شئ اتفق باى شئ اتفق .

وبالجملة فكل من قال فى النفس قولا إنما التمس من امرها أن يخبر بما هى ولم يلتمس واحد منهم أن يخبر بطبيعة الجسم الذى يقبل النفس اى جسم هو، كإنه جائز أن يقبل اى جسم اتفق أى نفس اتفقت ، فيجوز على هذا أن تخرج من بدن وتدخل فى بدن ، كما قال فيثاغورش فى اللغز الذى قاله على طريق السياسة المدينية (٢٢) فظنوه قوم على الحقيقة. وذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن النفوس تنتقل من جسم إلى جسم وهو الرأى الذى يعرف بالتناسخ .

قال: وهذا الرأى باطل فإنا نرى أن لكل نفس بدنا خاصا بها. وذلك أن حال النفس من ٤٠٧ب٢٢
البدن كحال الصناعة من الآلات ، فمن قال إن نفس الإنسان تحل بدن الحمار كمن قال إن صناعة النجارة تحل فى المزامر.

قال: وهاهنا رأى فى النفس مأخوذ عن من تقدم قد يوقع فيه اكثر مما يوقع فى غيره ٤٠٧ب٢٧
وليس هو دون غيره من الأراء التى ذكرنا فى الإقناع ، وهو أن النفس تأليف وتركيب من الأسطقسات . وذلك أنهم قالوا إن البدن مركب من أضداد وإن التأليف هو امتزاج

---

١ اليهما] ر• اليها ر / ٥ باى شي اتفق] ف• من اى شي اتفق باى شي اتفق ف / ٦ بما] ر• ما ر / هي] ر هي نقط ر• / ٩ اللغز] ر• اللعن ر / [على] الحقيقة ف <> ف• /
١١ قال [<وقد قلنا في ابطال هذا القول>] ر / ١٢ الالات] الات ر

---

١٤ عن من] مما ت

تلك الأضداد ، وإن النفس هو المزاج والتركيب الحادث من تلك الأضداد .

٤٠٧ب٢٢ قال: وقد قلنا في إبطال هذا القول في أقاويلنا العامة (٢٢) ووفيناه ، ونحن نقول هاهنا أن التأليف ليس له أن يحرك وكلهم يزعمون أن النفس هي التي تحرك ، والأولى أن يقال إن التأليف يجرى مجرى الصحة في الأجسام ومجرى شئ من الفضائل الجسمية . وأيضا فإنه لا يخلو أن يعنوا بالتأليف أحد أمرين: إما نسبة ما بين الأشياء المختلطة وإما تركيب من الأشياء التي لا يمكن فيها الاختلاط. وإذا كان ذلك كذلك فليس يمكن أن تكون النفس واحدا من هذين. وذلك أن التأليف الذى هو النفس إن فهم منه التركيب الذى لا يتصور إلا في الأجسام التي لها وضع بعضها عند بعض إذا تحركت ، حتى يصير بعضها من بعض بحيث ليس يدخل بينهما شئ آخر غيرها ، فليس يمكن أن نقول إن مثل هذا هو النفس ، لأنه كانت تكون جميع الأشياء المركبة هذا التركيب ذوات نفوس ويكون في البدن أنفس كثيرة ، لأن في أعضاء البدن تركيبات كثيرة. وإن قالوا إن النفس هي تركيب مخصوص من هذه التراكيب عسر عليهم ذلك وأكثر من ذلك أن يقولوا أى تركيب هو العقل وأى تركيب هو الحس وأى تركيب هو المحرك في المكان. ولا يمكن أيضا أن نقول إنها المزاج الحادث عن مقادير اختلاط الأسطقسات ، فإن المزاجات كثيرة أيضا ومختلفة مثل مزاج العظم واللحم وغير ذلك .فإن كان أي مزاج اتفق هو نفس وجب أن تكون في البدن الواحد أنفس كثيرة ، لأن فيها أمزجة كثيرة بحسب امتزاج الأعضاء . وإن قلنا إنه مزاج مخصوص عسر أن نقول أى مزاج هي النفس ، وذلك أنه ليس الاختلاط الذى به صار اللحم لحما والاختلاط الذى صار به العظم

---

١ [تلك...تلك] ر <> ر• / ٢ ووفيانه ر / ٥ يعنوا] ر• يمطا ر / ٦ فليس [<فليس>] ف/
١١ [<اضا>] اعضا ر / ١٢ يقول ر

---

٤ ومجرى] أو مجرى ت ، ش

عظما على نسبة واحدة بعينها. فإن قلنا إنه أى اختلاط اتفق، لزم أن يكون فى البدن أنفس كثيرة بحسب مزاجات الأعضاء.

قال: وللإنسان أن يطالب بهذا ابن دقليس، فإنه يقول إن كل واحد من الأعضاء فهو على ٤٠٨آ١٨ نسبة من اختلاط الأسطقسات مخصوصة. وإن كان ذلك كذلك فقد يسئل هل النفس هى النسبة أو هى شئ آخر يحدث فى هذه النسبة. وكذلك يسئل هل المحبة هى فاعلة لاختلاط الأسطقسات كيف ما اتفق، أو هى فاعلة لذلك على نسبة محدودة، وكذلك يسئل هل المحبة التى فى الأشياء هى نسبة ومزاج أو شئ آخر غير النسبة. فهذه هى الأشياء التى تلزم قائل هذا القول، وهو رأى قوى الإقناع. ووجه إقناعه أنه إن ما كانت النفس شئا موجودا فى النسبة فما بالها تفسد إذا فسدت النسبة، وما بالها إذا فسدت هى فسدت النسبة، وكذلك إذا وجد كل واحد منهما وجد الثانى، فمن هنا يظن أنه يجب أن يكون جوهرهما واحدا أو يكونا متلازمين. لكن إن كان متى وضع جوهرهما واحدا تلزمه الشكوك المتقدمة، فقد يجب أن يكونا متلازمين وأن تكون النسبة شيئا مطابقا للنفس وملائما لها، لا أن تكون هى النسبة.

قال: فقد تبين أن النفس ليس هى تأليفا ولا تتحرك دورا، وهما الرأيان الذان قيل إنهما ٤٠٨آ٢٩ النفس فى كتاب طيماوس. وأما أنها تتحرك بالعرض فذلك شائع، وذلك أنها تحرك ذاتها من قبل أنها إذا حركت الجسم الذى هى فيه تحركت هى بحركته، فأما على وجه آخر فليس يمكن أن يقال إنها تتحرك فى المكان.

١-٢ [فان ... الاعضا] ر <> ره / ٢ مزاجات] فه مزجات ف / ٧ [هى] ف / ٨ الراى ف / انه] ر <> ره / [ما] ف ر / ١٥ [هى] فيه] ف <> فه / [اخرا] ر <> ره

---

٨ ما] ت ا ، ش حه خه ابه م [] ت ب ج د ه ، ش ح ط خ ل

قال: وأحق الأمور التي يدخل من قبلها الشك في أمر النفس أنها تتحرك هو النظر فيما ينسب إليها من الحركات ، فإنا نجد أنه تنسب إليها حركات كثيرة ، مثل قولنا في النفس إنها تغتم وإنها تسر وإنها تقدم وتفزع. ونقول فيها أيضا إنها تغضب وإنها تحس وإنها تميز. فهذه كلها حركات لها يسبق إلى ظن الإنسان بهذا السبب أن النفس تتحرك وليس ذلك بواجب، لأن هذه هي حركات لأجزاء ما للجسم بالنفس لا حركات للنفس بذاتها . وذلك أنه لا فرق بين قولنا إنا نقدم ونفزع وبين قولنا نمشي، فكما أن المشي ليس يظن أحد أنه حركة للنفس كذلك الأمر فيما ينسب إلى النفس من سائر الحركات. فإن معنى أن نغضب هو أن يتحرك القلب منا حركة انتفاخ وعظم ، وكذلك معنى أن نفزع هو أن يتحرك منا القلب حركة انقباض وإن تقدم ضد ذلك .(٢٤) لكن العضو الذى من قبله تنسب هذه الحركات للنفس هو في بعض أفعال النفس ظاهر وفي بعضها خفي وفي بعضها يشك فيه مثل التمييز، فإنه يعسر علينا أن نقول بأي عضو يكون هذا الفعل للنفس أو هذا الانفعال. وخليق أن يكون في هذه كلها أو في جلها شئ يجرى هذا المجرى. فإن بعضها تحتاج إلى الموضوع من طريق أنها تفعل نقلة ، والنقلة لا تكون إلا في موضوع ، وبعضها تحتاج إلى الموضوع من قبل أنها تفعل أيضا استحالة والاستحالة مما يحتاج إلى الموضوع .

(The first line above carries in the right margin: ٤٠٨ آ ٢٤)

---

٢ [وانها تسر] ف <> ف• / ٤ [يسبق] ف <> ف• / النفس] ف• نفس ف / ٧ هو [ان] ر <> ر• / ٩ [<انقبض>] انقباض ر / ١١ او [هذا] ر <> ر• / ١٢ جلها] ر• كلها ر / الموضوع] ف• الموضع ف / من طريق] ر• من قبل ر

---

٤ [يسبق] ت ب ج د / ١٢ الموضوع] ش خ• ل موضع ت ب الموضع ش ح ط خ ل• م موضع ت ا ج د ه / ١٢-١٢ [من طريق...إلى الموضوع] ت • ش

فأما أي الأعضاء هي التي تفعل بها النفس صنفا صنفا من هذه الحركات فالكلام فيه من حق قول غير هذا القول الذي نحن فيه، ونسبة الغضب إلى النفس هو مثل نسبة البناء إليها والنساجة. ولذلك الأولى ألا ينسب الغضب إلى النفس بل إلى الإنسان الذي هو مجموع البدن والنفس، كما ينسب إليه البناء والحياكة وغير ذلك من الصنائع . وإن كانت إنما تنسب إليه من قبل النفس وليس ذلك من قبل أن الحركة تكون في النفس، لكن مرة يكون مبدؤها من النفس وذلك في الفعل ، ومرة يكون منتهاها إلى النفس وذلك في الانفعال النفساني. ومثال ذلك أن الحركة في الحس تبتدئ من المحسوسات وتنتهي إلى النفس الحاسة، والحركة في المكان (٢٥) تبتدئ من النفس وتنتهي إلى البدن.

قال: فأما العقل من بين أجزاء النفس فيشبه أن يكون شئ ما يكون في النفس (٢٦) ولا ٤٠٨ب١٨ يفسد، فإنه لو كان يفسد لكان حريا بذلك خاصة عند الضعف الذي يكون لسائر قوى النفس عند الكبر. وذلك أنه يظهر أن ما يلحق الحواس من الضعف عند الكبر ليس يكون من قبل ضعف يلحق القوى الحساسة، لكن من قبل ضعف آلات الحس، حتى يكون الشيخ لو كانت له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب . وعلى هذا فتكون الشيخوخة ليست حالا انفعلت فيها النفس، بل إنما انفعل فيها آلات النفس، وذلك بين مما يعتريها من ذلك في حال النوم وحال السكر وحال المرض.

قال: والتصور بالعقل إنما يفسد بأن يفسد داخل البدن شئ آخر، فأما العقل المتصور ٤٠٨ب٢٤ نفسه فليس يفسد. وأما التذكر والمحبة والبغضة ليست فعلا للعقل الذي لا يفسد لكن للشئ الذي له هذه الأفعال، من طريق ما له هذه الأفعال. ولهذا إذا فسد الذي به يكون التذكر

---

٢ فيه] فيها ر / ٣ النساجة] ف • النساجة ف / ٤ والحياكة] ر • الحياكة ر / ٥ وليس ذلك] ف • وذلك ف / ٦ منتهاها ر / ٩ [بين] ر <> ر • / ١٢ لابصر] ر • لا يبصر ر / كما يبصر [<كما يبصر>] ف / ١٨ [من] ف <> ف •

---

٦ الفعل] ت أ• ج•، ش ح• ل• العقل ت ا ب ج د، ش العقل ت ه

والمحبة والبغضة لم نذكر ولا أحببنا ولا أبغضنا، فإن هذا الفعل لم يكن لذلك الغير فاسد لكن للمستذكر. يعني بالذي يفسد داخل البدن الصور الخيالية، ويعني بالذي يتذكر ويحب ويبغض العقل العملي الذي هو من أجل التخيل. وهذا يدل من قوله على أن العقل عنده الذي ينتزع الصور المعقولة من المعاني الخيالية غير كائن ولا فاسد وأن فعله كائن فاسد بفساد الموضوع الذي يفعل فيه. وقد بينا هذا المعنى على التمام في شرح كلامه في هذا الفصل.

٤٠٨ب٢٩ قال: فأما العقل فخليق بأن يكون أحق الأشياء مما فينا بأن يكون شيئا إلاهيا وشيئا غير منفعل أي غير مركب من هيولى وصورة. فقد ظهر من هذا أنه ليس يمكن أن تكون النفس متحركة بإطلاق. وإن كانت ليس تتحرك بالجملة فمن البين أنها ليس تتحرك من ذاتها، إذ كل متحرك من ذاته متحرك بإطلاق. أعني أن كل متحرك بالإطلاق فإنه إما أن يتحرك بذاته أو من غيره، ومن لا يقبل الحركة أصلا فليس يمكن أن يتحرك بذاته.

٤٠٨ب٢٢ قال: وأبعد الأقاويل التي ذكرت من القياس بعدا كثيرا هو قول من قال إن النفس هي عدد يحرك ذاته، وذلك أنهم قد تلزمهم أشياء كثيرة مستحيلة. أما أولا فالأشياء التي تلزم من قال إنها تتحرك، ثم يخاصهم ما يلزمهم من قولهم إنها عدد. وذلك أنه لا يدرى على أي وجه تعقل وحدة متحركة إذ كانت غير منقسمة، ولا من أي شئ هي متحركة، ولا أي جنس من أجناس الحركات تتحرك، وذلك أن هذه الثلاثة ينفصل بعضها من بعض في كل حركة.

---

١ نذكر ولا احببنا ولا ابغضنا] ر يذكر ولا احس ولا ابغض ف ر• / ٢ للمستذكر] ر• للمشترك ر / ٤ ينتزع ر / ٦ فخليق] فالخليق ف• / ٧ [غير] ر <> ر• / ٩ بالاطلاق] بالذات ف ر / اما] ر• انما ر اما [<اما>] ف / [ان] ر <> ر• / ١٢ يخاصهم] يخصهم ر

---

١ نذكر ولا أحببنا ولا أبغضنا] ت ، ش / ٢ للمستذكر] ت ، ش للمشترك ش غ• ٤/ [وان فعله كائن فاسد] ت ، ش / ٩ بالإطلاق] ش غ• ط م بالذات ت ا ب د ه ، ش ح خ ل بذات ت ج

فينبغي أن توجد في الوحدة هذه الفصول، أعني المعنى الذي صارت الوحدة الواحدة به متحركة والمعنى الذي صارت به محركة أو الشئ الذي صار به بعضها محركة وبعضها متحركة. وأيضا فإنه يلزمهم أن يعتقدوا أن الآحاد التي منها تركب عدد النفس هي ذات وضع لكونها في الجسم، فيجب أن تكون تلك الآحاد المتحركة نقطا . ولأن المهندسين من عادتهم أن يقولوا إن النقط إذا تحركت أحدثت خطوطا كما يقولون إن الخطوط إذا تحركت أحدثت سطوحا والسطوح إذا تحركت أحدثت أجساما، فقد يجب أن تكون حركة النفس تحدث خطوطا، وذلك غاية الشناعة والقبح. وأيضا لو كانت النفس عددا من أعداد الأشياء وكان هذا العدد في جميع أجزاء جسم الحيوان، لوجب أن لا يبقى شئ من الحيوان حيوانا إذا فصلت بعض أجزائه، لأن العدد إذا نقص منه شئ (٢٧) لم يبق ذلك النوع من العدد بل نوعا آخر. ونحن نجد كثيرا من الحيوانات تبقى حية بعد أن تقطع بعض أجزائها وأما النبات فهذه حاله كله أو أكثره أعني أنه إذا قطع جزء منه عاش الباقي . وأيضا فإنه لا فرق بين قول من قال إن النفس هي الوحدات المجتمعة وبين من قال إنها أجزاء أجسام غير منقسمة مثل الهباء، وهو قول ديمقراطيس على ما سلف.(٢٨) ومن قال إنها وحدات لأن هذه الوحدات إذا كانت غير منقسمة وذات وضع كالنقط فهي والأجزاء واحدة بعينها.

---

١ صارت الوحدة الواحدة به متحركة] صارت به [<محركة او الشي الذي صار بها بعضها>] الوحدة متحركة ر / ١-٢ [الوحدة...صار] ف <> ف• / ٢ محركة] محركا ر / ٢-٤ [التي...الاحاد] ر <> ر• / ٤ جسم ر / ٥ [خطوطا...احدثت] ر <> ر• / ٨ [لا] ر <> ر• / ١٢ [اجزا] ر <> ر• / الهبا] ر• الهوا ر / ١٢ دى مقراطيس ر / ١٤ كالنقط فهي والاحزا] ر• كالنقط فهي الاجزا ر

---

١٤ كالنقط فهي والأجزاء] فالنقط والأجزاء هي ت ب ج د ه، ش ح كالنقطة فالنقط والأجزاء هي ت ا فالنقط الأجزاء هي ش ح ط ل م

وإذا كانت هذه ليست تخرج بوضعهم إياها أنها غير منقسمة من طبيعة الكم وطبيعة المتصل، لأن المتصل عندهم هو من هذه الطبيعة، وكان يظهر من أمر الأجسام المتصلة أنه يوجد فيها التحريك، فقد يجب أن يكون في النقط محرك ومتحرك. فإنه لم يعرض للأجسام أن يكون بعضها محركا وبعضها متحركا من جهة ما بعضها صغير وبعضها كبير، بل ذلك شيء لحقها بما هي كم، فيلزمهم أن يلحق الكم الغير منقسم هذا اللاحق. وإن كان بعض الوحدات التي منها النفس بعضها محركا وبعضها متحركا، فالنفس منها هي المحرك دون المتحرك، ويلزمهم أن تنقسم الوحدات إلى محرك وإلى متحرك، أعني أن يكون فيها الجنسان معا. وكيف تعقل هذا الفصول في الوحدات والأمور الغير منقسمة إلا أن يقول قائل إنها تختلف بالوضع، من قبل أنها ذات وضع. وإن كان ذلك كذلك فهي نقط، وإن كانت هذه الوحدات التي هي النفس نقطا والنقط ليس يمكن أن توجد لها فصول بها تختلف من قبل الوضع، إذا كان يمكن أن يوجد منها في الموضع الواحد نقط كثيرة، بل نقط لا نهاية لها. فإن ما لا ينقسم، موضعه غير منقسم والمجتمع منها غير منقسم، ولذلك تنطبق النقط عند المهندسين بوجه ما. فما الفرق الذي بين النقط التي هي النفس وبين سائر النقط التي في الجسم؟ بل ليس يكون بينهما فرق أصلا. وإن كان ذلك كذلك كانت النفس هي النقط التي في الجسم ولزم أن يكون كل جسم متنفسا، وذلك أن الكل مجموعين على أن في كل جسم نقطا لا نهاية لها. وإن كانت النفس هي النقط التي في الأجسام فكيف تفارق النفس الجسم؟ فإن النقط لا تفارق الجسم إذ قد تبين (٢٩) أن الأجسام ليس تنقسم إلى سطوح ولا السطوح إلى خطوط ولا الخطوط إلى نقط.

---

٢ انه] ر• انها ر / ٣ التحريك] ر• المحرك والمتحرك ر [‹المحرك›] التحريك ف / ٥ ان يلحق] ان يلحقه ف / بعض] بعضها ر / ٧ هذه ر / ٩ النفس] ف• نفس ف /
١٢ [ما] ر ‹› ر• / ١٥ الكل] ف• كل ف / مجمعون ر / ١٦ الاجسام] ف• الجسم ف

---

٢ التحريك] المحرك والمتحرك ت ا / ٥ أن يلحق] ت، ش / بعض] ت ا ج د ه، ش ل بعضها ش ح ط غ م

٤٠٩آ٢١ قال : وقد يلزم أن يكون قول هؤلاء في النفس مثل قول من جعلها جسما لطيف الأجزاء إلا أن هؤلاء تخصهم شناعة، وهو أن يكون جسم يداخل جسما. وذلك أنه لما كنا نجد النفس في الجسم الحاس كله لا في جزء منه دون جزء، وجب متى قلنا أن النفس جسم أن تكون وهي جسم تداخل الجسم الحساس نفسه. ويخص الذين قالوا بالعدد إن يكون في كل نقطة نقط كثيرة، إن كانت النقط التي هي النفس غير نقط الجسم، أو يكون كل جسم متنفسا إن كانت النقط لا فرق بينهما. وقد يلزمهم أن يكون الحيوان إنما يتحرك عن العدد وأن يكون العدد متحركا، أعني من قال إنها عدد ومن اعتقد مذهب ديمقراطيس. إذ كان لا فرق بين الوحدات وبين الأجزاء التي لا تنقسم التي يرى ديمقراطيس أنها تحرك الحيوان. وذلك أنه قد يلزم القولين جميعا ألا تحرك إلا بأن تتحرك.

٤٠٩ب١ قال : فالذين جمعوا العدد والحركة في شئ واحد قد تلزمهم هذه الشناعة وكثير غيرها مما يجرى مجراها، فإنه ليس يمكن أن تكون هذه الأشياء مأخوذة في حد النفس ولا في حد عرض من أعراضها. وذلك بين بنفسه للإنسان متى رام أن يعطى من قبل ذلك أسباب ما يظهر من أفعال النفس وانفعالاتها، مثل الفكر والحس واللذة والأذى وما يجرى هذا المجرى، فإنه لا يقدر على ذلك ولو رام أن يخترعه اختراعا.

---

٢ لما كنا] ره كما ر / ٢ [وجب] ر <> ره / ٥ متنفسا] ره منقسما ر / ٧ قال [<انها من قال>] ف / ٨ دي مقراطيس ر / ٩ يلزم] يلزمهم ف / ١٢ اعراضها] ف• اعراضه ف / ١٢ وما] ومن ر / ١٤ اخترعا ر

---

٢ وجب] يوجب ش / ٩ يلزم] ت، ش

٤٠٩ب١٩ قال : ولما كنا قد ذكرنا أن الأشياء التي كانوا يحدون منها النفس ثلثة أشياء —أحدها من كان يحدها بأنها محركة ذاتها ، والثاني من كان يقول إنها جسم في غاية اللطافة أو على غاية ما يمكن أن يكون الجسم عليه في البعد من سائر الأجسام ، والثالث من كان يقول إنها من الأسطقسات— وكنا قد عاندنا القولين الأوليين وعرفنا ما فيهما من الشكوك المحيلة لهما .فقد بقي علينا أن نقول في مذهب من اعتقد أنها من الأسطقسات ، من قبل أن بذلك يمكنها أن تحس الأشياء الموجودة وتعرف كل واحد منها .

٤٠٩ب٢٥ قال : وهذا القول إذا تؤمل يوجد تلزمه أشياء كثيرة مستحيلة . وذلك أنهم يضعون أن الشبيه إنما يعرف بشبيهه ، ولما كانت النفس تعرف الأشياء وجب أن تكون شبيهة بالأشياء التي بها تعرف الأشياء ؛ ولما كانت الأشياء التي بها تعرف الأشياء هي الأسطقسات ، أعني أسطقسات الأشياء ، وجب أن تكون هي من الأسطقسات.

٤٠٩ب٢٨ قال : وهؤلاء إنما كان يطرد قولهم لو كانت الأشياء كلها هي الأسطقسات . وأما الأشياء الموجودة هي الأسطقسات وما تركب منها ، وأشياء ليست هي أسطقسات ولا من أسطقسات .(٤٠ أ) فالنفس ليس يمكن فيها أن تعرف ما عدى الأسطقسات وأما المركبات منها فلا تعرفها ، وهذه تكاد أن تكون بغير نهاية. فلننزل أن النفس تعرف الأسطقسات التي منها الأشياء ، فمن أين تعرف المركب من الأسطقسات؟ مثال ذلك أنها إن كانت تدرك أسطقسات اللحم— التي هي الأرض والنار والماء والهواء— بالأرض والنار والهواء والماء التي فيها ، فبأي شئ تدرك اللحم ؟

---

١ كنا] ره كانت ر / منها النفس] النفس منها ر / ثلثة ر / ٢-٢ [جسم...يقول] ر <> ره/ ٤ [<في>] ما ف / فيهما] فه ره [] ف فيها ر / لهما] ره له ر / ٩-١٠ [ولما...اسطقسات الاشيا] ر <> ره / ١١ الاشيا] والاشيا ف / ١٥ [استطقسات...هي] ر <> ره / ١٦ الارض والنار] النار والارض ر / والنار [<والنار>] ف

---

١٥ أسطقسات] أسباب ت ، ش

وكذلك يعرض لها ذلك في معرفة الإنسان وسائر الموجودات المركبة (٤١) . وذلك أنه ليس يوجد كل واحد من الأشياء من الأسطقسات هو على أي نحو اتفق من التركيب بل لكل واحد من الموجودات تركيب ما خاص به وهو فيه على نسبة خاصة به، ولذلك اختلفت سائر الموجودات المركبة منها.

قال : وابن دقليس يعترف بهذا المعنى فإنه حين وصف كون العظم قال إن كونه هو من ثمانية أجزاء : جزآن من الأرض وأربعة من النار واثنان من الماء والهواء، (٤٢) وبذلك صار أبيض. فليس ينتفع في علم النفس بأن تكون النفس من الأسطقسات دون أن يكون فيها مع الأسطقسات النسب والتركيب. فإنه حينئذ تعرف كل شئ من الموجودات بشبيهه.

قال : وإن وضع أن في النفس الأسطقسات والتركيبات التي من الأسطقسات، فإن المحال الذي يلزم عن ذلك هو محال ظاهر بنفسه ليس يحتاج في إثباته إلى قول، فإنه يلزم عن هذا ألا نعلم الحجر مثلا إلا بحجر يكون في النفس. وليس أحد يشك أنه ليس في النفس حجر ولا إنسان ولا شئ من الأشياء التي تعلمها النفس من الموجوبات والسوالب، مثل علمها بما هو خير وبما ليس بخير، أعني أنه ليس توجد في النفس الخيرات والشرور.

قال : وأيضا إذا كان الموجود يقال على جهات شتى، وذلك أن منها ما يدل على الجوهر ومنه ما يدل على الكم ومنه ما يدل على الكيف وعلى باقي المقولات، فقد يجب أن يسأل هؤلاء إذ كانت النفس تعرف هذه كلها ، بأن يقال لهم إنه إما ألا يكون لواحد منها أسطقسات إلا

---

٢ الاسطقسات] ره ال ر / [اتفق] ر <> ره / ٢ [سائر] ر <> ره / ٨ النسب] ره• الشبه ر الصبب ره / ١٢ علمها] ره علمنا ر / ١٤ منها] منه ر / ١٤-١٥ [الجوهر...على الكم] ر <> ره / ١٥ الكم] كم ف / ١٦ بان] ره بل ر /

---

١١ نعلم] تعلم ت ب ج د يعلم ت ا ه، ش/ ١٥ الكم] كم ت ه / يجب] ينبغي ت، ش

للجوهر فقط، وإما أن يكون لكل واحد منها أسطقسات. فإن كان ليس لشئ منها أسطقسات إلا للجوهر فقط، فكيف تعرف سائر المقولات، وهي إنما تعرف الشئ من قبل أنها من أسطقساته. وإن كان لكل واحد منها أسطقسات فتكون النفس جوهرا وكما وكيفا وسائر المقولات؛ لأنه إذا وجدت أسطقسات هذه وجدت هذه. وليس لقائل أن يقول إن بمعرفة أسطقسات الجوهر تعرف سائر المقولات، فإنه ليس يكون من أسطقسات الجوهر كم ولا من أسطقسات الكم جوهر.

٤١٠آ٢١ قال: فالذين يقولون إن النفس من جميع الأشياء قد يلزمهم هذه الشناعات وأشياء أخر تجري مجراها. ومن الشنيع الذي يلزمهم أيضا قولهم إن الشبيه غير منفعل ولا متأثر عن شبيهه -وإنه لمكان هذا(٤٢) يحس الشبيه بشبيهه ويعرف الشبيه بشبيهه- مع قولهم إن الحواس تنفعل وتتحرك عن المحسوسات. وكذلك التمييز والتصور بالعقل هو عندهم انفعال لا فعل.

٤١٠آ٢٧ قال: وقد يشهد على أن قول ابن دقليس قول كثير الشكوك والغموض في قوله إن كل واحد من الأسطقسات إنما يعرف بشبيهه. ما يقوله هو نفسه في هذا المعنى من أن الأعضاء التي لا تحس في أبدان الحيوان هي من أرض بسيطة، مثل العظام؟ وإن كان ذلك كذلك فقد يجب ألا يحس الشبيه شبيهه، وقد كان عنده واجبا، فهو إذا عنده واجب لا واجب.

١-٢ [وإما...فقط] ر <> ره / ٢ المقولات] المعقولات ر / ٥-٦ [تعرف...استقسات] ر <> ره / ٩ المكان] ره لما كان ر / (ويعرف) الشبيه] ره الشبيهه ر / ١٠ بالعقل] بالفعل ف / ١٢ [ان] ر <> ره

---

١٠ بالعقل] ت، ش

قال : وأيضا فإنه يلزم هذه القول أن يكون كل واحد من المبادئ يجهل أكثر مما يعرف ، ١٠٤ب٢
وذلك أنه يعلم ذاته ويجهل سائر المبادئ وما تركب منها. وقد يلزم ابن دقليس أن ينسب الله
عز وجل إلى غاية الجهل الذي هو الفلك عنده. وذلك أنه ليس فيه عنده غلبة لأنه غير فاسد ،
وسائر الحيوان فيه الغلبة مع سائر الأسطقسات ، فيكون الحيوان عنده أعرف من الأول بالجملة.
فيلزمهم أن تكون جميع الأشياء لها نفس عارفة لأن جميع الأشياء هي إما أسطقس وإما من
أسطقس ، وذلك إما من واحد منها وإما من أكثر من واحد وإما من جميعها. فيلزمهم ضرورة أن
يكون بعض الأشياء يعرف واحد منها فقط وبعضها أكثر من واحد وبعضها الجميع.

قال : وللإنسان أن يشك في الشئ الموجود للأسطقسات كالغاية والكمال ، فإن الأسطقسات ١٠٤ب١٠
بمنزلة الهيولى والشئ الموجود فيها هو الصورة. وهذا الشئ الذي تقبله الأسطقسات يظهر من
أمره أنه جليل القدر وأشرف من الأسطقسات التي تقبله. وإذا كان هذا هكذا وكانت النفس هي
من الأسطقسات فيجب أن يكون هذا الجزء هو أشرف من النفس وأفضل منها وأحق بالرئاسة.
ومن المعلوم بنفسه أنه لا شئ أشرف من النفس وأحق بالرئاسة منها وبخاصة العقل ، فإنه يظهر
أنه ليس هاهنا شئ ينبغي أن يتقدم عليه . فإن هذا هو أوجب أن يكون أقدم بالطبع على

---

١ ال[<اسطقسات>] مبادى ر / ٢ غاية الجهل] ره غلبة ر / [وذلك] ف <> فه / [أنه] ر <> ره / ٤ حيوان] فه حيان ف / ٦ [منها] ر <> ره / [من] اكثر ف <> فه من [<جميع>] اكثر ر / ٧ وبعضها [<وبعضها>] ر / ١١ [وافضل منها] ر <> ره / ١٢ [ومن المعلوم...بالرئاسة] ر <> ره / ١٢ [هو] ر <> ره

---

٤ بالجملة] وبالجملة ت ، ش / ٦ منها] ت ا ب ج ، ش ح ط ل م [] ت د ه ، ش خ /
٨ كالغاية والكمال] فى الغاية والكمال ت ج د فى غاية الكمال ت ه ، ش ح ط خ /
١١ وأفضل منها] ت ج د ه ، ش [] ت ا ب / ١٢ [ومن المعلوم...بالرئاسة] ت ا ، ش خ ل م / ١٢ [هو] ت ا ب

الأشياء التي وجدت من قبله، وهي الأسطقسات. وبالجملة فالأسطقسات يجب أن تكون أقدم في الزمان، والذي في الأسطقسات وهو الصورة أقدم بالطبع في الوجود.

٤١٠ب١٦ قال : وجميع من جعل النفس من الأسطقسات من قبل معرفتها الأشياء والإحساس بها، ومن قال فيها أيضا إنها شئ محرك لذاته من قبل أنها مبدأ الحركة، لم يجعلوا قولهم عاما، أي في كل نفس. وذلك أنا لسنا نجد جميع المتنفسة تتحرك في المكان، إذ كنا نجد بعض الحيوان لازما لموضع واحد بعينه. وهذه الحركة التي يظن بها أنها أخص بالنفس من سائر الحركات، أعني الحركة التي هي النقلة للحيوان، هي أحرى الحركات بالنسبة إلى النفس وأحرى الحركات أن يقال إن المتحرك الأول منها هو يحرك ذاته. وكذلك أيضا من جعل النفس من الأسطقسات من قبل أنها عاقلة حساسة لم يجعل قوله أيضا في كل نفس، إذ كنا نجد النبات حيا وليس له حصة من الإدراك ولا من النقلة أيضا. وأيضا فإنا نجد من الحيوان ليس له تمييز.

٤١٠ب٢٤ قال : وإن سلم الإنسان هذه الأشياء وأنزل أن العقل جزء ما من النفس وكذلك الحس وأنهما من الأسطقسات، فإنه يلزم قائل هذا القول ألا يكون متكلما في كل نفس ولا في نفس واحدة بأسرها إذ كان الحس غير العقل.

---

٢ الوجود] ره الموجود ر / ٦ اخص] خاص ر / ٨ المتحرك] ر المحرك ره / ١١ جز ما من] ره جز من ر / ١٢ [الحس] ر <> ره

---

٦ اخص] خاص ت ه / ٨ المتحرك] المحرك ت، ش / ١١ جزء ما من] ت ب ج د جزء من ت ه، ش

قال : وقد عرض مثل هذا في ما ذكرت به النفس في الشعر القديم المنسوب إلى فلان(٤٤). وذلك أنه قيل في ذلك الشعر إن النفس هي مبثوثة في الكل وأنها ترد في داخل البدن من خارج بالتنفس عندما تحملها الرياح. وذلك أنه ليس النبات متنفسا وهو ذو نفس، وكذلك كثير من الحيوان (٤٥) ليس يتنفس. ١٠ ٤ب٢٧

قال :(٤٦) وقد ذهب على الذين جعلوا النفس من الأسطقسات أنه ما كانت بهم حاجة إلى أن يجعلوها من جميعها، أعني من المتضادة منها، وذلك أنه يكفي أحد المتضادين أن يحكم على ذاته وعلى ضده المقابل له. وذلك أنا نعرف المستقيم بالمستقيم نفسه وبه نعرف ضده الذي هو المنحني فإن المسطرة هي الحاكمة على الأمرين باستقامتها، أعني على الخط المستقيم وغير المستقيم. وهذا إنما يعرض في الضد الأقدم (٤٧) ولذلك المنحني مثلا لا يعرف ذاته ولا يعرف به المستقيم. ١١ ٤آ١

قال : وقد قال قوم (٤٨) إن النفس شائعة في كل العالم، وهذا هو أحد المواضع التي يظن منها أن الأشياء كلها مملوءة من الله. ولكن هذا القول فيه موضع شك كبير. وإن لسائل أن يسل لأي شئ صارت النفس وهي موجودة في الهواء والماء لا يكون الماء والهواء بها حيا، ويكون المختلط من الأسطقسات بها حيا، على أنه قد يظن أنه إن كان الأمر هكذا أن تكون النفس التي في البسائط أفضل لأنها لا تموت، والتي في المركبات تموت. فإن كان ذلك كذالك ١١ ٤آ٧

---

٤ يتنفس] ر• بمتنفس ر / ٨ [على] ف / ٩ [وهذا...ذاته] ر <> ر• /

١٢ [فيه] ر <> ر• / ١٤ [ويكون] ف <> ف • / [حيا] ف <> ف• / [قد يظن انه] ر قد يظن ر•

١-٢ إلى فلان] إلى ارفاوس ش ح / ١٢ الماء والهواء] الهواء والماء ت، ش

فقد يسل لأى سبب صارت النفس التي في البسائط أفضل وأقرب من ألا تموت؟ وقد يلحق هذين جميعا أمر شنيع خارج من القياس وذلك ان القول إن النار والهواء هو حيوان هو شبيه بقول من لا عقل له، إذ كان من المعروف بنفسه أن هذه البسائط ليست حيوانا والقول أيضا إن فيها نفسا وليست من قبلها حيا أمر شنيع.

١١٤آ١٦ قال : ويشبه أن يكون هؤلاء القوم إنما توهموا أن النفس في الكل من قبل أن الكل صورته مثل صورة أجزائه ،أعني أن ذلك متشابه.وذلك أن اجزاء الهواء هي هواء ،فإن كانت النفس توجد في كل الهواء وتوجد في الهواء الذي يرد بدن المتنفس، فقد يجب أيضا أن تكون صورة أجزائه وصورة كله واحدة. لكن إن كانت النفس التي في الجزء من الهواء الذي في الحيوان ليس تشبه النفس التي في الكل –وذلك أن الهواء الذي في الحيوان إذا انفصل منه بقي متشابها لصورة الكل، والنفس التي فيه إذا انفصلت لم تبق متشابهة لنفس الكل– فقد يجب إما ألا تكون النفس التي في الجزء، أعني في الجزء من الأسطقسات المحصول في الحيوان متشابهة للنفس التي في الكل، أو يكون ليس كل أجزاء الكل تقبل النفس ،بل جزء دون جزء.

١١٤آ٢٤ قال : فقد تبين مما قلنا إنه لا المعرفة التي للنفس هي من قبل أنها من الأسطقسات، ولا أنها متحركة من ذاتها من قبل أنها أول محرك في الحيوان. ولما كان يوجد للنفس المعرفة والإحساس

---

٤ [<نسبة>] نفسا ر / ٥ الكل] ف• كل ف / ٦ اجزائه [<وصورة كله واحدة. لكن ان كانت النفس التي في الجز من الهوا الذى في>] ر / ٧ فقد] ر• وقد ر / ٩ [ليس] ف• <> ف• لا ر / ١٠ بقي متشابها] متشابه ر بقي مشابها ر• / ١٠ تبق] تبقي ر / متشابهة] مشابهه ر• / ١٢ ليس [كل] ف ر <> ف / ١٢ [التي] ر <> ر• / ١٤ ال[<محرك>] حيران ف

---

١٢ [التي] ت ، ش

والظن والشهوة والإرادة —وبالجملة أصناف الشهوات وأصناف الإرادة والتحريك أيضا في المكان والتغذي والنمو والنقص— فهل كل فعل من هذه وانفعال هو للنفس بأسرها ، أعني أن تكون النفس تحس بكليتها وتعقل وتتحرك أعني تفعل جميع الأفعال المنسوبة إليها وتنفعل جميع الانفعالات المنسوبة إليها بذاتها ،(أو) إنما تفعل هذه الأفعال المختلفة بآلات مختلفة وأجزاء مختلفة؟ وهل الحياة موجودة في كل واحدة من هذه النفوس (٤٩) أو في كثير منها ، أو سبب الحياة سبب آخر؟

قال : وقد قال بعض الناس (٥٠) إن النفس ذات أجزاء وانها تحل في البدن في أعضاء ١١٤ب٥
مختلفة ، مثل قولهم إن العقل في الدماغ والقوة الغاذية في الكبد والنزوعية في القلب (٥١). وإن كانت في نفسها متجزئة فبما صار المتنفس حيوانا واحدا؟ وذلك أنه ليس يظن أن البدن هو سبب هذه الوحدانية ، بل أحرى لظان أن يظن أن الأمر على ضد ذلك ، أعني أن النفس أحرى أن تكون علة في اتصال البدن وفي كونه واحدا ؛ والدليل على ذلك أنها إذا خرجت عنه تهبأ وتعفن فإن كان هاهنا شئ ما غير البدن يصير البدن واحدا ، فذلك الشئ هو النفس ضرورة. وهذا الشئ أيضا إن فرض ذا أجزاء لزم أن يكون له شئ به صار واحدا ومر الأمر إلى غير نهاية ، وإذا كان ذلك كذالك فيجب أن تكون النفس واحدة.

---

٢ والنقص] ر• والنقصان ر / ٢ وتعقل] ر• وتفعل ر / ٤ (أو) انما] وانما ف ر /
٩ متجزئة] ر• متحركة ر / المتنفس حيوانا] ر• الحيوان متنفسا ر / ١١ اتصال] اتصر، ف/
١٢ [ضرورة] ف / ١٢ [به] ر <> ر• / ومر] ر• والا مر ر / الامر] ف• المر ف /
١٤ النفس] ال النفس ف

---

٤ (أو) إنما] ت ب ج أو ش وإنما ت ج• د ه / ١٢ ضرورة] ت ، ش

٤١١ب١٤ قال: وقد يتشكك الإنسان في أمر أجزائها ويقول إن كانت النفس بأسرها تصل البدن بأسره وتصيره واحداً فينبغي أن يصل جزء جزء من أجزائها جزء جزء من البدن، وذلك مما لا يسهل القول به، ولو أراد أن يختلق ذلك مريد اختلاقا، فإنه لا يمكنه أن يقول أي جزء يصله العقل من البدن ولا كيف يصله.

٤١١ب١٩ قال: وقد نجد النبات إذا فصل تبقى أجزاؤه حية، وكذلك نجد كثيره من الحيوان المحزز. وهذا يوهم أن النفس واحدة بالنوع لا بالعدد، وذلك أنه لو كانت بالعدد فإنما كانت تكون في جزء محدود منه ونحن نجد في كل واحدة من الأجزاء المفصلة حسا وحركة في المكان مدة ما. ولكن ليس يمكن أن تبقى تلك الأجزاء حية، وذلك أنه ليس لها آلات تحفظ بها طبيعتها؛ إلا أنه ليس ذلك بمانع أن يكون في كل واحد من تلك الأجزاء النفس كلها، ويكون معنى قولنا أن كل النفس في كل الأجزاء من طريق أن الموضوع شئ منقسم إلى أجزاء متشابهة (٥٢). ولهذا الذي قاله ليس يوجد هذا للحيوان الذي الأعضاء الآلية فيه بينة، وإنما يوجد لما جسمه متشابه الأجزاء أو قريب من المتشابه.

٤١١ب٢٧ قال: ويشبه أن يكون المبدأ الموجود في النبات نفسا أعني الغاذي، فإن في هذا المبدأ يشترك الحيوان والنبات. وهو قد يوجد خلوا من المبدأ الحسي في النبات، وليس يوجد شئ له المبدأ الحسي إلا وله هذا المبدأ.

تم تلخيص المقالة الأولى بحمد الله تعلى لا رب غيره.

---

١ [النفس] ر <> ر٥ / ٢ [واحدا] ف <> ف٥ / ٥ كثيره] كثيرا ر / ٦ [<وذلك انها لو كانت بالعدد>] وذلك ر / انه] انها ر / ٨ ليست ر / ١٤ المبدا] ر٥ الحيوان ر

---

١٢ لما] لمن ت، ش

تلخيص المقالة الثانية من كتاب النفس للحكيم ارسطاطاليس

قال : فهذا هو جملة ما قلناه فيما تادى إلينا من الآراء في النفس عمن تقدمنا . وقد ٢آ٤١٢
يجب علينا بعد ذلك أن نأخذ في الكلام فيها ونبتدئ من ذلك بتعريف ما هي النفس وبالجملة بتعريف الحد الذى هو أعم الحدود لها ، اعني الذى يشمل كل نفس. فنقول إن الجوهر يقال على ثلاثة معان ، أحدها على الجوهر الذى هو الهيولى ، وهذا ليس هو شيا موجودا بالفعل وانما هو بالقوة؛ والثاني الذى هو جوهر على طريق الصورة ، وهو الذى به يكون الجوهر الموجود بالقوة موجودا بالفعل ومشارا إليه؛ والثالث الجوهر المجتمع منهما ، وهي الأشخاص والأنواع (١). والهيولى بالقوة الصورة ، والصورة هي استكمال الذى بالقوة. والصورة على ضربين(٢) : صورة على كمالها الأول بمنزلة العالم حين لا يستعمل علمه؛ وصورة على كمالها الأخير بمنزلة العالم حين يستعمل علمه. والأجسام هي التي يقال لها أولا جواهر وبخاصة الطبيعية ، وذلك أن هذه هي مبادئ سائر الأجسام. والأجسام الطبيعية منها ما له حياة ومنها ما ليس له حياة واعني بقولنا حياة ما له تغذ ونمو ونقص وذلك بالذات ، أى بمبدأ فيه. واذا كانت الجواهر تقال على الأجسام الطبيعية ، وكانت الطبيعية منها حياة ومنها غير حياة ، فيجب أن تكون الجواهر تقال على الأجسام الطبيعية الحية. وإن كان كذالك فكل جسم طبيعي حي فهو جوهر وهو جوهر على أنه مركب من مادة وصورة.

---

١ ارسطاليس ف / ٨ الذى ‹هى› ف / ٩ يستعمل] يستعمال ف / [وصورة] ر / ٩-١٠ [وصورة...وبخاصة] ر ‹› ره / ١١ [سائر] ر ‹› ره / ١٢ حية ر / حيه ر ١٤ [تقال] ر ‹› ره

---

٨ والهيولى هي بقوة ت ، ش

ولأن الجسم الذى له حياة هو جسم بصفة ما ، اعنى انه يقال فيه إنه جسم حى أى ذو نفس ، فبين إذ كانت النفس جوهرا أنه ليس يمكن أن تكون هى الجوهر الذى هو الجسم. وذلك أن الجسم ليس هو من الأشياء التى توجد فى موضوع والنفس فى موضوع ، بل هو موضوع هيولى ، فيجب من ذلك أن تكون النفس هى الجوهر الذى على طريق الصورة. وإذا كانت الصورة استكمالا وكان الاستكمال كما قلنا على ضربين أول وآخر: فالأول مثل وجود العلم للعالم حين ما لا ينظر والثانى مثل وجوده له فى حين ما ينظر، ومثل وجود العلم له حين هو نائم ومثل وجوده له حين هو يقظان ، وكانت الأجسام الطبيعية منها ما هى قابلة للحياة وهى الآلية ، ومنها ما هى غير قابلة للحياة وهى التى ليست بآلية ، وجب أن تكون النفس هى استكمال أول لجسم طبيعى آلى (٢). فإن الآلية إن كانت خفية فى النبات فهى موجودة فيه ، فإن أجزاء النبات ليست بسيطة فى الغاية. وذلك أن الأصول فيها نظير الفم والمعدة وفيها الورق وهو ستر ووقاية للثمر ، وهى غير متشابهة.

٤١٢ب٦ قال: فإن كان يمكن أن يكون للنفس حد عام لا أعم منه فهو هذا الحد. ومن هذا يظهر انه ليس ينبغى أن نبحث هل النفس هى البدن أم لا ، ولا يقع فى ذلك ارتياب كما ليس يقع ارتياب فى أن الشكل الذى فى الشمع ليس هو الشمع ولا الذى فى الحديد هو الحديد. وبالجملة فكما أنه لا يظن أن الصورة هى الهيولى كذلك لا يظن أحد أن النفس هى جوهر على أنها هيولى. وذلك أن اسم الواحد والموجود وإن كان يقال على المادة والصورة فهو أحق باسم الصورة الذى هو الاستكمال. ولما كانت النفس أحق باسم الموجود من الشئ الذى فيه النفس كانت النفس صورة.

---

٦ [ما] ر <> ر• / ٧ الطبيعية] ف• الطبيعة ف / ٩ اول] ف• الاول ف /

١١ ووقاية] ر• ووقا ر / ١٢ ام لا] ف• الا ف او لا ر

فقد تبين من هذا القول أن النفس جوهر على طريق الاستكمال الذى هو الصورة. وذلك أن النفس لما كان الجسم هو بها ما هو، أى هى محمولة عليه من طريق ما هو (٤)، وكان ما يحمل من طريق ما هو جوهرا، فالنفس جوهر. ومثال ذلك أنه لو كان آلة من الآلات الصناعية جسما طبيعيا مثل القدوم مثلا لكان الشئ الذى يحمل عليه من طريق ما هو صورته ونفسه؛ لأنه كان يكون إذا رفع على هذا الوجه من القدوم الشئ الذى يحمل عليه من طريق ما هو قدوم لم يبق قدوما إلا باشتراك الاسم. فأما من حيث القدوم آلة صناعية فليس يعرض ذلك فيه، بل يمكن أن يرتفع عنه المعنى الذى هو به قدوم ويبقى قدوما لا باشتراك الاسم وتلك هى الحدة التى فيه. فأما النفس إذ كانت نسبتها من جسم طبيعى هذه النسبة وهو الذى فيه مبدأ حركة وسكون، فقد يجب أن تكون جوهرا على طريق الصورة.

ولذلك كان تصور النفس بهذه الصفة من مثالات الأعضاء المتنفسة نفسها أوضح. مثال ذلك أن العين لو كانت حيوانا لكان البصر نفسها وصورتها، ولكان هذا هو جوهرها الذى به العين هى ما هى. ولكانت موضوع قوة البصر هى هيولى هذا الحيوان الذى إذا عدم البصر لم يقل عليها عين إلا باشتراك، أعنى أنه كان ينعدم منها معنى كونها عينا فتنعدم لذلك منها مادتها وصورتها ضرورة. وهذا هو الفرق بين الجواهر التى فى موضوع والأعراض التى فى موضوع. وذلك أن الأعراض إذا ارتفعت لم يرتفع الموضوع الذى هى فيه ولا بقى موضوعا باشتراك الاسم، وأما الجواهر التى هى فى موضوع فإنه إما أن يرتفع الموضوع بارتفاعها أصلا وإما أن يبقى موضوعا باشتراك الاسم.

---

٢ الالات] ف• الات ف / ٤ [الذى] ف <> ف• / ٧ [هو] ر <> ر• / ٨ فيه] ر• منه ر / ١٠ بهذه] ر• هذه ر / ١١ كان ر / ١٢ [<ال>] هيولى ف / ١٢ [معنى] ر <> ر• / ١٤ [هو] ر <> ر• / [والاعراض التى فى موضوع] ر <> ر• / موضوع] ف• موضع ف

---

٤ (الذى] ت ب، ش / ٨ فيه] منه ت،ش / ١٤ والأعراض التى فى موضوع] والأعراض ت، ش

فهذا هو الذى قصده أرسطو بهذا المعنى. وإذا كان هذا كله بينا من أمر العين - اعنى انه لو كان العين حيوانا لكان البصر نفسها المحمول عليها من طريق ما هو، ولكان الموضوع للبصر مادة ذلك الحيوان؛ وإذا كانت نسبة البصر من ذلك الموضوع هى نسبة النفس من البدن، وكانت العين لو كانت حيوانا لكانت بهذه الأحوال - فمن البين أن النفس هى المحمولة على الحيوان من طريق ما هو وأن البدن هو مادة النفس، أعنى الذى هو بالقوة متنفس. وإن اسم الحيوان ينطلق على مجموعهما على النحو الذى ينطلق اسم العين على البصر والشئ الذى فيه البصر وذلك أن قياس وجود هذه الأحوال فى الجزء هو قياس وجودها فى الكل.

٢آ٤١٢ قال: فأما إن النفس يظهر من أمرها من هذا الحد أنها غير مفارقة للبدن، أعنى من قبل ما قيل فيها أنها صورة له واستكمال، فبين. وكذالك الحال فى أجزائها إلا أن ذلك إما فى أكثر اجزائها فبين وإما فى بعضها فغير بين، من قبل أنه ليس يمتنع أن يوقف من بعض أجزائها على أن ذلك الجزء ليس استكمالا للبدن على هذا النحو من قبل أنه يوجد لا يستعمل آلة من آلات البدن. ومما يقنع فى ذلك أنه يظن أن بعض الاستكمالات مفارقة للأشياء التى تستكمل بها مثل مفارقة الملاح للسفينة، ولذلك ما ينبغى أن نفحص عنه هل النفس استكمال البدن بمنزلة ما الملاح استكمال للسفينة أم ليس ذلك كذلك، فإن ذلك ليس بين من أول الأمر.

---

١ هذا] ره هذا هكذا ر / ١-٢ [اعنى...العين] ر [<اعنى...العين حيوانا>] ره / ٥ البدن [هو] ر <> ره / ٩ فبين] ره بين ر / فى احزائها] فى اجزا النفس ره / ١٢ للسفينة] ره / السفينة ر / ١٢-١٤ [البدن...استكمال] ر <> ره

قال (٥): فقد قيل على هذا الوجه في تفهم جوهر النفس على طريق المثال والحد الذى هو شبيه بالرسم العام. وليس يعطي معرفة جوهر النفس على التمام، إذ كان لم يوت فيه بالسبب الذى من قبله وجب ان يكون جزء نفس بهذه الصفة. فأما من أين يسلك في هذا العلم إلى معرفة هذه الأسباب المتقدمة التى هي أعرف عند الطبيعة وهي التي بها يكمل هذا الحد. فمن الأشياء المتأخرة التي هي أخفى عند الطبيعة وأظهر عندنا، إذ كان العلم بالنفس هو جزء من العلم الطبيعي. وقد تبين (٦) أن المصير إلى أسباب الأمور الطبيعية يكون أبدا من الأعرف عندنا والأخفى عند الطبيعة. ولهذا ينبغي أن نسلك في معرفة جوهر النفس هذا المسلك وإلا نقتصر من معرفتها على هذا الحد الذى يعرف ما هي، دون أن ناتي في ذلك بالسبب القريب في تلك الماهية. فإنه ينبغي أن تكون الحدود ليس إنما تعرف ما هو الشئ فقط كما يعرض ذلك في اكثرها، بل وأن يوتى في ذلك بالسبب حتى يكون الحد من جنس الحدود التي تشتمل على ما يجرى منها مجرى مبدأ برهان ونتيجة برهان. وأما الحدود التي تقتصر على ما هو فقط فإنها تشبه الحدود التي هي نتائج برهان، أي يبقى فيها إعطاء السبب القريب.

ومثال ذلك (٧) أن الحد الذى يقال فيه في الكسوف القمري إنه انقطع ضو الشمس عن القمر، لم يوت فيه بالسبب القريب ولذلك كان هذا الحد للكسوف من جنس ما هو نتيجة برهان. وأما إذا زيد في هذا الحد لقيام الأرض بينه وبين الشمس فقد تمت المعرفة بالكسوف

---

٢ بهذه] ر• هذه ر / ٥ اذ ر• اذا ر / ٦ الطبيعية] ف• الطبعة ف / ٩ الشي] ف• شي ف / ١٢ يبقى] ر• تبقى ر / ١٢ الشمس] ال[<قمر>] شمس ر / ١٤ يوت] يوتى ر

وحصل حده على التمام الذى لم يبق بعد فى الكسوف تشوق إلى معرفة شئ من أمره. وكذلك من حد المربع المساوى لسطح ما متوازى الأضلاع بأنه السطح المتساوى الأضلاع القائم الزوايا المساوى له، فلم يات فيه بالسبب. فأما إذا زاد فقال المعمول على الخط الذى هو وسط فى النسبة بين ضلعى السطح المتوازى فقد أتى بالسبب والحد الكامل. وإنما قيل فى حد النفس إنه نتيجة برهان على جهة التشبيه لأنه معروف بنفسه، والحد الذى هو نتيجة برهان ليس معروفا بنفسه، ووجه الشبه بينهما أنه لم يوت فيه بالسبب.

وإذا تقرر هذا فنرجع فنقول إن المتنفس يتميز عن غير المتنفس بأنه يقال فيه إنه حى. ولما ٤١٢آ٢٠
كان هذا يقال فى الشئ من قبل معان، فبين أن كل ما وجد فيه معنى من تلك المعانى فهو يوصف بالحياة. مثال ذلك العقل والحس والحركة فى المكان والتغذى والذبول والنمو، فإن كل موجود فيه معنى من هذه المعانى ينطلق عليه اسم الحياة. ولذلك قيل فى النبات إنه حى وإن لم يوجد فيه إلا مبدأ التغذى والنمو والنقص، وإنما كان ذلك كذلك لأنه يوجد فيه قوة ومبدأ يفعل النمو والنقص فى الجهات المتضادة من الشئ.

والمبادئ التى فى الأجسام البسيطة إنما تتحرك فى جهة واحدة من المتضادة، أعنى المبدأ الواحد منها. مثال ذلك أن النار تتحرك إلى فوق فقط، والأرض إلى أسفل. فأما القوة النامية فإنا نجدها تحرك الغذاء فى النامى وتنميه إلى الجهتين المتضادتين. وذلك أن النامى ليس إنما

---

٢ المساوى] ر• المتساوى ر / متوازى] ر• ماوزى ر / [بانه...الاضلاع] ف <> ف• /
٣ المساوى] رٌ• المتساوى ر / ٤ النفس [<هذا>] ف ر / ٩ يوصف] ف• يصف ف /
١٥ فانا نجدها] ر• فانها ر

---

٤ النفس<هذا>] ت ب ج ه، ش ط خ م / ٥ والحد الذى ما هو ت ا ب ج د، ش [ما] ت

ينمو إلى فوق فقط ولا إلى أسفل فقط لاكنه ينمو إلى الجهتين على مثال واحد. ،كذلك ما يغتذى فهو حي بدليل أن الحيوان ما دام فيه هذا الفعل ينطلق عليه اسم الحياة وإن فقد الحس والحركة؛ أعني أنه لا يقال فيه إنه ميت وإن فقد الحس والحركة حتى يفقد قوة التغذى. وهذه القوة المنسوبة إلى النبات هي التي يمكنها أن تفارق سائر القوى إذ كان ليس في النبات قوة أخرى غير المنسوبة إلى هذه النفس التي تسمى الغاذية. وأما سائر القوى فليس يمكنها أن تفارق هذه القوة، أعني أن توجد مفردة دون هذه القوة، ولذلك كل حساس متغذ وليس ينعكس كما أن كل ناطق حساس ولا ينعكس، وذلك في النطق الذى في الأشياء المائتة.(٨)

فإذا كان في الشئ المبدأ المنسوب إلى القوة الغاذية وحده، قيل في الشئ إنه حي ولم يقل فيه إنه حيوان، وإذا كان فيه مع هذا المبدأ مبدأ حس اللمس، قيل فيه إنه حيوان. وذلك أن الأشياء التي لا يتبدل مكانها ولا يوجد فيها من الحواس الخمس إلا حس اللمس فقط تسمى حيوانا. وذلك أنه إن كان المبدأ الغاذى قد يوجد في النبات من دون مبدأ الحس كذلك حس اللمس قد يوجد في بعض الحيوان دون سائر الحواس. ولذلك كان كل حيوان له حس اللمس، فأما السبب في افتراق هذه القوى بعضها من بعض فنفصل القول فيه في ما بعد.(٩)

وأما في هذا الموضع فمبلغ ما يحتاج إلى معرفته من ذلك هو أن النفس هي مبدأ هذه الأشياء التي ذكرناها كلها، وأنها التي بها حددت، أعني الغاذى والحساس والعاقل والمحرك،

---

١ الجهتين] ر° جهتين ر / ٢ [اعنى] ر <> ر° / ٤ [<هذه>] النبات ف / هى] ر° اعني ر / القوى [<فليس يمكنها>] ر / ٥ <هى> التى ر / ٧ ولا] وليس ر / ١١ تبدل ف / ١٤ بعد] بعض ف / ١٥ فمبلغ] ر° مبلغ ر

وان كل واحد من هذه هو نفس أو جزء نفس. وقد يجب أن نفحص إن كان جزا فهل هو جزء من جهة أنه مفارق سائر الأجزاء بالمعنى وحده، أو بالمعنى والموضع اعنى موضعه من البدن. فاما في بعض هذه الأجزاء وفي بعض الحيوان فليس يصعب الوقوف على هذا المعنى من أمر النفس، وأما في بعضها ففيه شك. وذلك أنه كما يظهر في النبات أن القوى الثلاثة التي فيه أعنى الغاذية والمنمية والمولدة، ليست مفترقة بالمكان، إذ كان كل جزء من النبات توجد فيه هذه القوى -ولذلك أي جزء قطع منه، وجد يفعل أفعال جملة ذلك النبات- كذلك يظهر الأمر في كثير من الحيوان المحزز، أعنى إذا قطع جزء منه وجد يتحرك في المكان ووجد يحس. واذا وجدت له الحركة في المكان وجد له حس وتخيل (١٠) وما له تخيل فله تشوق. وذلك أنه حيث يوجد الحس توجد اللذة والاذى، وحيث يوجد هاذان فقد يوجد شهوة. فالنفس في هذا الحيوان كأنها واحدة بالفعل كثيرة بالقوة، وكذلك يجب أن يكون الأمر في هذه القوى في سائر الحيوان الأكمل، أعنى أنه يجب أن تكون واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى؛ وأما العقل والقوة النظرية فليس أمره بينا هاهنا، هل هو مفارق للبدن أم ليس بمفارق.

٤١٢ب٢٥ قال: ولكن يشبه أن يكون هذا جنسا آخر من النفس ويكون هذا وحده قد يمكن أن يفارق، كما يمكن أن يفارق الأبدى الفاسد. وأما سائر أجزاء النفس فظاهر من أمرها من هذا الحد أنها ليست مفارقة كما يقول أقوام (١١)، وكذلك من البين من أمرها أنها بالمعنى مختلفة.

---

١ او جزا] ر• وجز ر / ٢ [او بالمعنى] ف <> ف• / والموضع اعني موضعه] ر• والموضوع اعنى بموضوعه ر / ٣ وفي] ر• او في ر / ٤-٥ [ان القوى...النبات] ر <> ر• / ٧ ووجد] ف• وجد ف / ٩ يوجد] توجد ر / فالنفس] ر• والنفس ر / ١٤ [كما...الابدى] ر <> ر• / ١٤-١٥ [من هذا...امرها] ف <> ف• / ١٥ الحد] الحال ف• / انها] ر• انه ر / مفارقة <للبدن> ر•

---

١ أو جزء] وجزء ت د / ١٤-١٥ [من هذا...أمرها] ش غ / ١٥ الحد] ت، ش ط غ ل م

[] ش ح

وذلك أن معنى أن يحس الإنسان غير معنى أن يروى، وكذلك الأمر في مباينة سائر القوى التي عددنا بعضها لبعض. فأما أن لبعض الحيوان هذه كلها ولبعضه بعضها أو واحدا منها. وأن كون الأمر بهذه الصفة هو الذي يفعل اختلاف أنواع الحيوانات ولأي سبب كان ذلك، فسيفحص بأخرة عنه. وقد عرض للحيوان مثل هذا في الحس بعينه، وذلك أن لبعضه الحواس كلها ولبعضه واحد منها، وهي الحاسة المضطر إليها في وجود الحيوان التي هي حاسة اللمس.

قال: ولما كان من البين أن الشئ الذي به نقول إنا نحس ونحيا هو كالشئ الذي به نقول ٤١٤ آ
إنا نعلم ونصح، وكان من البين بنفسه أنا إنما نقول إنا نعلم من قبل العلم ومن قبل الشئ القابل، وكذلك نقول إنا نصح من قبل شيئين، أحدهما الصحة والآخر القابل. وكان العلم صورة والشئ القابل له هيولى، وكذلك الصحة هي صورة للشئ القابل لها، وكان هاتان الصورتان لا توجدان في غير القابل لهما، فإنه يظن أن فعل الفاعل الذي هو الصورة للشئ إنما يوجد للصورة وهي في القابل. فبين أن سائر أفعال النفس التي تنسب إلينا إنما تنسب إلينا من قبل شئ يجري منا مجرى المادة وشئ يجري منا مجرى الصورة. وإذا كان ذلك كذلك فبين من ذلك شيآن: أحدهما أن النفس هي التي تجري منا مجرى الصورة لا مجرى الهيولى ولا الشئ الموضوع للصورة.

---

٩ صورة] الصورة ف / ١١ للصورة] لصورة ر / ١١ إلينا...إلينا] ر° إليها...إليها ر / ١٢ منا] ر° منها ر / وشي يجري منا] وهي تجري منه ر وشي يجري منها ر° / ١٣ منا] ر° منها ر

---

٩ صورة] ت، ش / ١١ للصورة وهي في القابل] للقابل ت، ش / ١١ إلينا] ش ح إليها ت، ش / إلينا] إليها ش ط / ١٢ منا] منها ش ط°

وإذا كان ذلك كذلك وكانت النفس جوهرا، وكان الجوهر يقال على ثلاثة معان كما تقدم(١٢١): المادة والصورة والمركب منهما فالنفس هي الجوهر الذى هو الصورة. والمعنى الثانى أن النفس لا تفارق البدن، وذلك أنه لما كانت الهيولى من هذه قوة أعنى البدن، والصورة معنى تستكمل به تلك القوة كما تستكمل سائر المواد التي وجودها بالقوة بالصورة التي هي قوية عليها، فبين أن النفس من هذا هي كمال الجسم. وأنه ليس يمكن أن توجد إلا في الهيولى التي هي قوية عليها. ولا يمكن فيها أن توجد في أى جسم اتفق، بل في أجسام مخصوصة وهي التي فيها قوة على قبولها، فضلا عن أن توجد في غير جسم.

ولذلك أحسن الذين قالوا (١٢١) إن النفس لا تكون خلوا من البدن ولا هي الجسم ولاكنها معنى في الجسم، وليست في كل جسم بل في أجسام مخصوصة؛ بخلاف ما فعل الذين قالوا إنها شئ مفرد قائم بذاته وإنها تداخل الأجسام. فإن هاؤلاء لا يقدرون أن يقولوا لم دخلت بعض الأجسام دون بعض إذ كنا نرى أنها لا تداخل أى جسم اتفق ولا لم تداخل في وقت ولا تداخل في آخر. وأما إذا قلنا إنها استكمال للجسم الذى هو بالقوة ذلك الاستكمال لا للأجسام التي ليست فيها قوة، وكانت تلك الأجسام حادثة أو معنى القوة فيها حادث، فقد أمكننا أن نعطى السبب الذى من قبله وجدت في بعض الأجسام ولم توجد في بعض، وهو وجودها في الأجسام التي شانها أن توجد فيها في وقت دون وقت، وهو وقت حصول القوة فيها. فقد تبين

---

٢ قوة اعنى البدن] هى القوة التى فى البدن ر / ٥ النفس] ف• نفس ف / ٩ [فى] ف <> ف• / ١٠ دخلت] داخلت ر• / ١١ لم تداخل [<اى جسم اتفق>] ف / ١٢ هو] هى ر / للاجسام] الاجسام ر / ١٢ ليست] ر• ليس ر / ١٢-١٤ [او...الاجسام] ف <> ف• / ١٢ معنى]•ر توجد ر•

---

٤ بالصورة] بالصور ت، ش / ١٢ معنى] ت ا غير ش ح ط خ م، ت ه فى غير ت ب ج، ش ل

من هذا أن النفس هي استكمال البدن والجهة التي بها كان البدن مستكملا بها.

قال: فأما جميع هذه القوى من النفس التي ذكرنا فكلها موجودة في بعض الحيوان وبعضها ٤١٤آ٢٩ موجودة في بعضه وفي الأفراد من الحيوان توجد من هذه القوى واحدة فقط، ونعني بالقوى الغاذي والحساس والشوقي والمحرك في المكان والفكر والمميز. والذي توجد من هذه في النبات فالغاذي وحده كما قلنا، وأما في الحيوان فالغاذي والحساس والشوقي، والشوق منه شهوة ومنه غضب ومنه إرادة. والحيوان كله لا يخلو من حس اللمس. وكل ما له حس فله لذة وأذى وكل ما له لذة وأذى فهو مشته أعني أنه يشتهي حصول اللذة وزوال الأذى. ولما كان كل حيوان متغذيا وجب أن يكون له الحس الذي يميز به الغذاء. والحس الذي به يدرك الغذاء هو الذي يدرك به فقد الغذاء، كالحال في واحدة واحدة من الحواس، أعني أنها تدرك الشيء الخاص بها وعدمه.

ولما كان الحيوان إنما هو مركب من اليابس والرطب والحار والبارد، وجب أن يكون غذاؤه من هذه الأربعة، ووجب أن يكون الذي يميز به غذاءه هو حس اللمس إذ كان هذا الحس هو المختص بإدراك الأشياء اليابسة والرطبة والحارة والباردة. وأما سائر المحسوسات فليس يحتاج إليها الحيوان في غذائه ولا يشتاقها إلا بطريق العرض، مثل الصوت واللون والرائحة. وأما إدراك الطعم فهو لمس ما، ولذلك كان ضروريا للحيوان. والجوع والعطش هما شهوة للغذاء

---

١ والجهة] ره والحية ر / مستكمل [بها] ر / ٧ يشتهي] يشته ف / ٨ والحس [الذي] ر <> ره / ١٢ ووجب] ره فوجب ر

ويدل على أن الغذاء للكيفيات الأربع أن الجوع هو شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب وهذه الشهوة هي عن حس اللمس. وأما إدراك الطعم فكأنه توطئة للغذاء وسبب لتناوله. وقد ينبغي أن نفحص عن هذه بأخره فأما في هذا الموضع فلنقتصر على الذى نقوله وهو أن ما كان من الحيوان له لمس فله شوق، فأما هل له تخيل فليس ذلك بالظاهر، وينبغي أن نفحص عنه بأخره. ولكن الحيوان الأكمل الذى فيه التخيل ففيه الحركة في المكان ضرورة. والذى هو أكمل من هذا ففيه القوة المميزة والعقل مثل الناس أو جنس آخر من الحيوان إن كان مثل الإنسان أو أفضل منه.

وينبغي أن تعلم أن حد النفس المقول هاهنا، وإن كان يحصر جميع قوى النفس، إنه ليس يدل منها على طبيعة واحدة مشتركة لجميع أجزائها، أعني مقولة بتواطؤ في كل واحد منها، وهو قولنا مثلا فيه أنه استكمال. وذلك أن هذا المعنى ليس هو في قوى النفس واحدا بتواطؤ كما هو حد الحيوان معنى واحد مقول بتواطؤ في جميع أنواع الحيوان. وإنما هو واحد بتقديم وتأخير، وذلك أن استكمالات قوى النفس بعضها متقدم في الوجود على بعض. ومثال حد النفس هذا هو مثل حد الشكل. فكما أن حد الشكل ليس يشذ عنه شئ من الأشكال، كذلك حد النفس ليس يشذ عنه شئ من قوى النفس. وكما أن حد الشكل ليس يدل من الأشكال على طبيعة واحدة إذ كانت الأشكال فيها المتقدم والمتأخر، كذلك حد النفس. وذلك

---

٢ [وهذه] ف <> ف• / فكأنه] فبانه ر / توطئة] ر• تطييب ر / وسبب] ر• او سبب ر / ٦ والعقل] ر / والحس ر• / ٨ [أن تعلم] ر / ١٠ ليس [هو] ر <> ر• / ١٤ يدل [<اشكال>] ف / ١٥ [الاشكال] ر <> ر•

---

٦ والعقل] ت، ش ح والحس ش ط خ م

انه كما أن المثلث متقدم على المربع، كذلك الغاذى متقدم فى الوجود على الحساس. ومن وجد مثل هذا الحد للنفس فتركه، لكونه ليس من الحدود التى تفهم من الأنواع المنحصرة فيه طبيعة واحدة، فهو مستحق أن يهزأ به كما لو كان عرض مثل هذا لإنسان فى حد الشكل. وكما أن بعد معرفة حد الشكل العام ينبغى أن نلتمس معرفة ما هو شكل شكل من أنواع الأشكال الداخلة تحته، كذلك بعد معرفتنا بهذا الحد للنفس ينبغى أن نعرف ما هو الاستكمال الموجود للقوة الغاذية ولأى شئ هو استكمال، وما الاستكمال الموجود للقوة الحساسة ولأى شئ هو استكمال وكذلك فى قوة قوة. ومعرفة لأى شئ هو استكمال قوة قوة من هذه القوى ما عدى العقل هو أمر قريب من هذا الحد، فأما معرفة لأى شئ هو استكمال العقل فمعرفة غير ظاهرة من هذا الحد والكلام فيه غير الكلام فى واحد واحد من هذه القوى.

وينبغى أن نبحث عن سبب الترتيب الموجود فيها، أعنى لم كان الغاذى فيها يوجد فى النبات دون الحس والحس لا يوجد دون الغاذى، ولم يوجد اللمس وحده وسائر الحواس لا توجد دونه ولم كان بعضه له الحركة فى المكان وليس ذلك لبعضه؟ وكذلك لم كان ما له الفكر والتمييز فله سائر القوى، وما له سائر القوى فليس يجب أن يكون له فكر وتمييز؟ ويجب أن يكون ترتيبنا فى تعليم هذه الأشياء بحسب ترتيبها فى الكون، وهو أن نبتدئ بتعريف جوهر الأول فالأول منها فى الكون حتى ننتهى إلى آخرها فى الكون وهو المتقدم فى الوجود. فنقول ما

---

١ المثلث] ف• مثلث ف / [<كذلك على المربع>] كذلك ر / ال[<حواس>] حساس ر / ٢ [كما] ر <> ر• / ٥ بهذا] هذا ف / ٨ فمعرفة] ر• فمعرفته ر / ٩ فى واحد [واحد] ف <> ف• / ١٠ الغاذى [فيها] ر <> ر• / ١٠ الغاذى فيها [<غير الكلام فى واحد واحد من هذه القوى>] ف / ١٤ [ترتيبنا...بحسب] ر <> ر• / ترتيبنا] ر• ترتيبها ر / تعليم] ر• تعلم ر / ١٥ [فى الوجود] ر <> ر•

---

٥ بهذا] ت، ش / ٨ فمعرفة] فمعرفته ت، ش / ١٠ الغاذى [فيها] ت، ش / ١٤ جوهر الأول] ت • جوهر أول ت ا د الجوهر الأول ت ب ج، ش / ١٥ فالأول] فهو الأول ت ب ج، ش خ م [] ت ا •، ش ح ط ل

هى النفس الغاذية أولا ثم ما الحساسة ثم ما المتخيلة. وقد يجب أيضا على من كان مزمعا أن يبحث عن جوهر واحد واحد من هذه القوى حتى يقف عليه، ثم يقف بعد ذلك على الأشياء اللازمة لذلك الجوهر أعنى الأعراض اللاحقة له أن يجعل الطريق فى ذلك بأن يبحث أولا عما هى أفعال هذه القوى فإنها أعرف، ومنها يصير إلى المتقدم الذى يطلب معرفته. مثال ذلك أنه من كان مزمعا أن يبحث عن العقل ما هو والحساس ما هو والغاذى ما هو فقد يجب أن يفحص أولا عن فعل العقل ما هو وعن فعل الحساس ما هو، فإن الأفعال عندنا أعرف من القوى التى تصدر عنها تلك الأفعال. وكذلك أيضا إذا أردنا أن نعرف هذه الأفعال فيجب أن نتقدم فنعرف مفعولاتها، فإن المفعولات أيضا أعرف من الأفعال. مثال ذلك أن المعقول أعرف من فعل العقل الذى هو أخذ المعقول. والغذاء أعرف من فعل القوة الغاذية الذى هو التغذى، وكذلك المحسوس أعرف من فعل الحواس الذى هو الإحساس.

٥ يبحث يفحص ر / ما هو +<وعن فعل>] ف

القول في القوة الغاذية

ولما كان يجب أن نجعل القول أولا في أول هذه القوى في الكون واعمها وكانت هذه هي النفس الغاذية، فقد يجب أن نجعل الكلام أولا في هذه النفس فنقول إن افعال هذه هي التوليد واستعمال الغذاء. وأشرف أفعال ما هو حي بالطبع مما ليس فيه عاهة ولا هو متولد من تلقائه هو أن يفعل آخر مثله بالنوع فيفعل الحيوان المتناسل حيوانا مثله ويفعل النبات نباتا مثله. وانما كان ذلك كذلك كيما يشارك الكائن الفاسد الأبدى (١٤) في الدوام بقدر ما يمكن في طباعه، فإن جميع الأشياء تشتاق إلى ذلك وبسبب ذلك تفعل جميع افاعيلها بالطبع. وذلك أن الذى من أجله يقال على ضربين: (١٥) أحدهما الشئ الذى يكون في الشئ، أعنى الصورة في الهيولى، وذلك أن الهيولى والموضوع هي من أجل الصورة، والثانى الذى له الهيولى والصورة، وذلك أن الهيولى والصورة إنما وجدت من أجل المركب. والتوليد إنما هو من أجل الذى له الصورة، وهو الشخص. وذلك أنه لما لم يمكن في الكائن الفاسد أن يبقى واحدا بالشخص، جعل له من مشاركة الباقي بالشخص في البقاء بقدر ما أمكن في طباعه من المشاركة، فبعض أقل وبعض اكثر. ففى المتناسل يبقى لا الشئ بعينه لاكن مثله، وليس الباقي فيه واحدا

---

٢ [هي] ر ‹› ر٥ / ٥ تلقانه] تلقياه ف / ٧ افاعيلها] افاعليها ر / ١٠ من اجل ‹الذى هو من اجل›] الذى ف

---

٤ التوليد ‹والنمو› ت ٥، ش ح ط ل م / ما] من ت، ش / ٥ آخر] ت ب أحد ت ا ج د، ش / ٦-٥ [ويفعل النبات نباتا مثله] ت، ش / ١٢ من] مثال ت، ش ح٥ ل٥ مثل ش

بالعدد بل واحدا بالنوع. والنفس هي مبدأ الجسم على ثلثة انحاء: مبدأ على أن منها الحركة، أعني أنها مبدأ على طريق المحرك فيما له هذا المبدأ؛ ومبدأ على طريق الغاية. وذلك أن الجسم إنما يوجد من أجل النفس؛ ومبدأ أيضا على طريق الجوهر والصورة، والصورة والمادة هي من أجل الفعل (١٦). فإن الذى من أجله كما قلنا يقال على ضربين، أحدهما الشئ الذى من قبله الموضوع وهو الصورة، والآخر الشئ الذى له الصورة وهو الذى تصدر عنه أفعال تلك الصورة. فهذا المبدأ الذى هو مبدأ الحياة هو مبدأ الشئ الحى على انه الذى به يحيى، أعني يفعل أفعال الحياة. وهو مبدأ أيضا للجسم الحى على أنه غاية له، وذلك أن جميع الأجسام الطبيعية هي من أجل الطبيعة التى تتنزل منها منزلة الصورة. وكذلك التى فى النبات هى آلات لهذه النفس وكذلك التى فى الحيوان وجميع الأفعال التى تنسب لذوى النفوس من جهة ما هم ذوى نفوس فمبدؤها هى النفس. فالنبات إنما ينمو ويذبل ويتغذى بهذا المبدأ كما أن الحيوان بالنفس الحساسة يحس وليس شئ يغتذى ما لم تكن له هذه النفس.

وأما ابن دقليس فلم يصب فى قوله حين نسب هذه الأفعال فى النبات إلى الأسطقسات فقال إن النبات أما نمو فروعه إلى أعلاه فسببه النار إذ كانت تتحرك إلى فوق، وأما نمو أصوله إلى أسفله فسببه الأرض. فإنه لو كان الأمر كما زعم لافترق الجزء النارى فيه من الأرضى، ولكان ،

---

١ ثلثة] ثلاثة ر / ٥-٦ الذى تصدر] التى تصدر ر / ١٢ يصب] يصيب ف ر / ١٤ أما] ر• انما ر

---

١٢ يصب] يطيب ت ج طيب ت ب يجود ت ا د ه وجد ش / ١٤ أما] إنما ت، ش

ذلك يفسد النبات. فيجب أن يكون هنا شئ يخلط الجزئين أحدهما بالآخر وهو الجزء الذى يحركهما إلى جميع الجهات فى النبات. ولم يصب أيضا فى جمله الفوق من النبات فى جهة الفوق من العالم، فإن الرأس فى الحيوان يشبه الأصول فى النبات إذ كان بالأفعال ينبغى أن تتميز الجهات فى المتنفسات، ووجه شبهه أن من الرأس يكون مدخل الغذاء للحيوان كما يكون من الأصول فى النبات، فعلى هذا الفوق فى النبات هو مخالف للفوق من العالم.

قال: وقد ظن قوم (١٧) أن سبب الاغتذاء والنمو بإطلاق هو النار فأن النار توجد وحدها ١٦٤آ٩ من بين سائر الأجسام تغتذى بالوقود وتنمى، فلذلك يسبق إلى الظن أنها سبب الغذاء والنمو. لاكن إن كان ذلك كذلك فعلى أنها آلة للنفس الغاذية لا أنها سبب لذلك بإطلاق، بل النفس أحرى بذلك. وذلك أن نمو النار ليس له حد يقف عنده بالطبع فى المقدار، بل نمو ذلك إلى غير نهاية ما دام المحترق موجودا. فأما الأشياء النامية بالنفس الغاذية فإن لنموها حدا ونهاية فى المقدار، وذلك أن كل نام فله عظم محدود. وإذا كان ذلك كذلك فالنمو فى هذه الأشياء هو للنفس لا للنار، وذلك أن النفس هى الصورة التى بها يكون هذا الفعل والنار هى الآلة والهيولى للنفس التى بها تفعل هذا الفعل، ونسبة الفعل إلى الصورة هو أحرى من نسبته إلى الهيولى.

قال: فلما كانت قوة النفس الغاذية والمولدة واحدة بعينها بالموضوع وجب أن نفحص أولا ما ١٦٤آ١٩ الغذاء، فإن بهذا الفعل تنفصل من سائر القوى. فنقول إنه يظن أن الغاذى هو ضد المغتذى،

---

١ يخلط] ره يرطب ر / ٥ [فى النبات] ف ر <> ره / ٧ [من] ف ر <> ف٥ / ٨ [كذلك] ف ر <> ف٥ / الة] الالة ر / ٩ تقف ف ر / المقادير ف / ١١ كل نام] ره النفس كل نام ر / فى هذه] ره لهذه ر / ١٢ الالة] الة ف / ١٢ [بها] ف ر <> ف / ١٥ <قد> يظن ر

---

١ يخلط] يربط ت، ش / ٥ فى النبات] للنبات ت ب ج د ه، ش من النبات ت ا /
٩ المقدار] ت، ش / ١٢ الآلة] ت، ش

وليس كل ضد ولاكن ما كان من الأضداد يتكون بعضها عن بعض وينمو بعضها من بعض، وهو التكون الذي يكون في الجوهر. فإن كثيرا من الأضداد يتكون بعضها عن بعض وليس ينمو بعضها من بعض، مثل تكون الصحيح من المريض وبالجملة الأضداد التي في الكيف. والتي يتكون بعضها عن بعض ليس نجد اغتذاء بعضها ببعض على مثال واحد. فإن الماء نجده كالغذاء للنار والنار ليس بغذاء للماء، فعلى هذا يوجد الأمر في الأجسام البسيطة أن احدهما غاذ والآخر مغتذى إلا أن في كون الضد يغتذى من الضد موضع شك. وذلك أن بعضهم (١٨) يقول إن الغذاء هو الشبيه وإن الشئ إنما يغتذى بشبيهه لا بضده وكذلك به ينمى، وبعضهم يرى كما قلنا عكس هذا وهو أن الضد يغتذى بضده. وحجتهم في ذلك أن الغذاء ينفعل عن الغاذى ولا ينفعل الشئ عن شبيهه بل عن ضده، وأن الغذاء يتغير وينهضم والتغير في كل شئ إنما يكون من الضد إلى الضد أو إلى ما بين المتضادين. قالوا والغذاء هو الذى ينفعل عن المغتذى به لا المغتذى عن الغذاء، كما أن الخشب هو الذى ينفعل عن النجار لا النجار عن الخشب، اللهم إلا أن يسم مسم انتقاله من أن لا ينجر إلى أن ينجر تغيرا. وأما الفريق الثاني فقالوا إن الغذاء يجب أن يكون شبيها من قبل انه يتصل بالغاذى، حتى يكون هو والمغتذى واحدا فيجب أن يكون شبها.

---

١ [من] ر <> ر ⁄ من بعض ⁄ [<مثل تكون >] ف ⁄ ٢ الجوهر] ر• الجواهر ر ⁄
١٢ انتقاله] ر• انقاله ر ⁄ ١٢ هو والمغتذى] ر• هو هو والمتصل ر

---

١٢ هو والمغتذى] هو والمتصل ت، ش

وقول كل واحد من الفريقين صواب من جهة، خطأ من جهة، وذلك أن الغذاء يقال على ما هو غذاء بالفعل وهو الذى أنهضم وتم اتصاله، ويقال على ما هو غذاء بالقوة وذلك قبل أن ينهضم ،فالغذاء إذا من جهة ما يتصل شبيه ومن جهة ما يتغير من القوة إلى الفعل ضد. ولما كان ليس يوجد شئ يغتذى ما لم تكن له شركة فى الحياة كان الجسم المغتذى إنما يغتذى من جهة ما هو حى (١٩) لا من جهة ما هو حار أو بارد ولا أبيض ولا أسود. وقولنا فى الشئ أنه يغذو وأنه ينمو هما واحد بالموضوع إثنان بالمعنى. وذلك أنه من حيث يحفظ جوهر المغتذى المشار إليه من التغير فهو غذاء، وذلك هو بأن يخلف فيه بدل ما تحلل، ومن حيث يزيد فى كمية المغتذى فهو منمى، ومن حيث فيه أيضا قوة على أن يولد مثل المغتذى فهو مولد. فيكون هذا المبدأ من النفس الذى يسمى الغاذى هو قوة تقدر أن تحفظ الشئ الذى هو له مبدأ، ويكون الغذاء هو له آلة يستعمله فى هذا الفعل، ولذلك إذا عدم الغذاء لم يمكن أن يكون موجودا. ولما كان هاهنا ثلثة أشياء، المغتذى والمغتذى به والغاذى، فالغاذى هو النفس والمغتذى هو الجسم الذى له هذه النفس والمغتذى به هو الغذاء. ولما كان الواجب فى جميع الأشياء أن تسمى من غاياتها وكانت الغاية فى هذا الفعل هو توليد المثل، كان واجبا أن تسمى هذه النفس مولدة المثل، إذ كان الفعل هو الغاية التى تقصده بالغذاء والتنميه.

---

١ [من جهة خطا] ر <> ره / ٤ المغتذى] المتغذى ر / ٥ انه] ره انما ر / ٦ هما [<هما>] ر/
٧ هو بان] ره بعد ان ر / حيث [<يحفظ جوهر المغتذى الشار اليه من التغير فهو اذا>] ر /
٨ المغتذى] المتغذى ر / ٩ تقدر ان تحفظ] ره تجد وان تحفظ ف تغتذى ان تحفظ ر /
١٠ له الة] ره الذى ر / ١١ اشيا] فه شيا ف / المتغذى والمتغذى به ر المغتذى والمغتذا به ف / فالغاذى] ره فان العاذى ر / والمغتذى] والتغذى ر والمغتذا ف /
١٢ هذه] هذا ر / والمغتذى به] والمغتذا به ف ر / ١٢ هذه] هذا ر

---

٩ تقدر [أن تحفظ] ت ب ج د، ش أن يحفظ ت ا / ١٠ له آلة] الذى ت، ش

وهذه النفس تحرك الغذاء بواسطة الحار الغريزى، لأن الغذاء ينهضم والانهضام لا يكون إلا بالحرارة. فهنا إذا ثلثة أشياء: (٢٠) محرك لا يتحرك وهى النفس ومحرك يتحرك وهو الآلة التى بها تحرك النفس أعنى الحار، ومتحرك غير محرك أصلا وهو الغذاء. فإن المحرك ضربان: ضرب يحرك ولا يتحرك (٢١) بمنزلة نفس الربان الذى يحرك السفينة، وضرب يحرك ويتحرك بمنزلة يد الربان والسكان. فلذلك ما يجب فى كل مغتذى أن تكون فيه هذه النفس وأن تكون فيه حرارة. فقد تبين ما هو الغاذى وما هو الغذاء على طريق القول الكلى وسنشرح أمره على الاستقصاء فى الموضع اللائق به. (٢٢)

---

١ وهذه] وهذا ر / بوساطة ر / ٢ ومحرك [<لا>] يتحرك ف / ٥ مغتذى] [<متغذ>] مغتذى ر / هذه] هذا ر / ٦ طريق <الطريق> ر

القول في الحس العام

وإذ قد لخصنا هذه القوة فقد ينبغي أن نقول في الحس العام. فنقول إن الحس يظهر من أمره أنه إنما يقبل المحسوس من جهة أنه يتحرك عنه وينفعل عنه، وذلك أنه يظن انه يستحيل عن المحسوسات وينفعل عنها. وبعض الناس كما قلنا (٢٢) يقول إن الشبيه ينفعل عن شبيهه وبعضهم (٢٤) قال إن غير الشبيه ينفعل عن غير شبيهه. وقد قلنا في الأقاويل الكلية في الانفعال والفعل كيف الأمر في ذلك، يعني في كتاب الكون والفساد (٢٥)، ونحن الآن قائلون في ذلك هاهنا. وقبل ذلك فهنا شك في أمر الحس يجب أن يقال فيه، وهو لم ذا لم تكن الحواس تحس ذواتها دون أن تحضرها المحسوسات من خارج، فإن موادها وموضوعاتها هي من جنس المحسوسات. مثال ذلك أن الإبصار الغالب على آلتها الماء وعلى آلة اللمس الأرض وعلى آلة الشم النار وهذه هي الأشياء التي يدركها الحس بذاتها أو يدرك الأعراض اللاحقة لها. والجواب في ذلك أن الحس ليس هو موجوداً فينا بالفعل لاكن بالقوة فلو كان يحس ذاته لكان الشئ سيخرج من القوة إلى الفعل من ذاته ومن غير مخرج، وليس الأمر كذلك. فإنه كما أن ما هو محترق بالقوة ليس يحترق من ذاته دون حضور المحرق له من خارج، كذلك الأمر في الحس بالقوة. ولو أمكن في الحس أن يحس موضوعه لأمكن في الخشبة مثلا أن تحترق من ذاتها دون

---

٣ [عنه] ر <> ر• / ٨ تحضرها] تحصرها ف / وموضوعاتها] ف• وموضوعتها ف /
١٤ ذاتها] ر• ذاته ر

حضور نار من خارج. وإذ قد قيل هذا فنرجع فنقول فيما تقدم القول فيه وهو هل ينفعل الشئ عن الشبيه أو عن الضد؟ فنقول إنه لما كان قولنا فى الشئ أنه يحس يقال على ضربين (٢٦) أحدهما بالقوة والآخر بالفعل - مثال ذلك أنه قد نقول فيمن هو نائم أنه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه بالقوة، ونقول أيضا فيمن هو يقظان وقد صار إلى الفعل بحواسه أنه يحس ويسمع، ومعنى ذلك أنه يحس بالفعل - ولما كان خروج الشئ من القوة إلى الفعل حركة، وكان كل حركة فلها محرك إذ كانت فعل غير تام، فوجب أن يكون الحس تحركا وانفعالا على الوجه الذى سيقال بعد (٢٧)؛ وأن يكون الشئ ينفعل من غير الشبيه وهو المحرك، ويقبل التحرك من جهة ما هو شبيه، أعنى أنه يتغير عن المحرك من جهة ما هو ضد ويصير مثله من جهة ما هو شبيه.

٤١٧آ٢١ قال: ولما كان قد تبين أن الحس منه بالقوة ومنه بالاستكمال فقد ينبغى أن نلخص كيف الأمر فى ذلك فى الحواس على الاطلاق وعلى العموم. فنقول إنه قد نقول فى الشئ إنه حساس إذا كانت فيه القوة التى بها يقدر أن يحس وإن لم يستعمل حواسه بعد بالفعل. وهذا هو مثل قولنا (٢٨) فى الإنسان إنه عالم فى الوقت الذى حصلت له ملكة العلم وإن لم يستعمل علمه. وقد نقول فى الشئ إنه حساس فى الوقت الذى يستعمل حسه كما قد نقول أيضا فى العالم إنه عالم فى الوقت الذى يستعمل علمه. والأول هو الحس الذى بالقوة ،والثانى هو الذى بالاستكمال

---

٢ [<قولنا>] كان قولنا ر / ٣ بالفعل] ر• بالقوة ر / فيمن] ف• فمن ف / ٦ فلها] ر• فله ر / ١٢ فيه [<انه>] ر / ١٤ فى العالم] ف• فى العلم ف

والفعل. وإذا كان الذى بالقوة شبيها بقولنا في الإنسان الذى له ملكة العلم إنه عالم، وكان تغير الذى له ملكة العلم من الحالة التي لا يستعمل فيها علمه إلى استعماله، أعني من الا ينظر إلى أن ينظر، ليس تغيرا ولا انفعالا حقيقيا، فانفعال الحواس هو من هذا الجنس؛ ولذلك لم يكن تابعا لتغير محسوس ولا استحالة على ما عليه الأمر في الانفعال الحقيقي. وبالجملة فالمنفعل إن كان ذا صورة مضادة للشئ الذى عنه ينفعل وجب أن يكون انفعاله تغيرا واستحالة، وذلك أنه يجب أن يكون فيه معنيان: أحدهما فساد تلك الصورة المضادة، والثاني خروج ما فيه بالقوة إلى الفعل، والفساد هو تغير ضرورة.

وأما إذا لم يكن في القابل صورة مضادة فليس يكون هنالك تغير عند الخروج من القوة إلى الفعل، ولذلك لا يكون هنا من تصور معنى الانفعال إلا خروج ما بالقوة إلى الفعل. وهذه هي حال الحواس. ولذلك لا يكون قبول الحواس محسوساتها تابعا لاستحالة أصلا، وإن سمي مثل هذا استحالة فعلى أن يفهم أنه جنس آخر من الاستحالة. ولذلك كما أنه لا يصلح وليس بصواب أن يقال فيما لا يفهم إذا فهم إنه قد استحال، كذلك لا يقال فيما لا يحس إذا أحس أنه قد استحال. وليس قولنا في الحيوان إنه حساس بالقوة في وقت ما لا يحس مثل قولنا في الجاهل إنه عالم بالقوة، إذ كان تلك قوة بعيدة وهذه قريبة. ولذلك ليس ينبغى أن يسمى خروج القوة إلى الفعل في باب التصور بالعقل من العالم تعلما (٢٩)، بل يجب أن يلقب بلقب آخر. وذلك أن

---

١ [<ال>] تغير ر / ٢ فيها] فيه ر / ٢ [تابعا] ر <> ر٥ / ١١ الاستحالة] استحالة ر / وليس] ر٥ او ليس ر / ١٥ العالم] ر٥ عالم ر

---

١١ آخر] أحد ت، ش / ١١ الاستحالة] ت، ش / ١٢ فيما] في من ت، ش

القوة التي في المتعلم ليس خروجها إلى الفعل من ذات المتعلم بل حتى يكون له تعلم، ولكن على حال خروج المتعلم من الجهل إلى العلم عن التعلم ليس أيضا باستحالة ولا انفعال. بل ينبغي إما ألا تسمى أيضا انفعالا واستحالة وإما أن تسمى على أنه معنى آخر، حتى يقال إن الاستحالة ضربان: أحدهما تغير حال المستحيل وحصول حال ما فيه، والثاني تغير إلى حال الاستكمال والوجود (٢٠) من غير أن يكون في المتغير حال يتغير إلى العدم.

وإنما قيل إن خروج الحس من القوة إلى الفعل شبيه بالعالم يتغير من أن لا ينظر إلى أن ينظر، لأن نسبة المحسوسات إلى الحواس هي نسبة المعقولات الكلية إلى العقل الذي بالقوة. وإنما الفرق بينهما أن المحسوسات من خارج النفس والمعقولات كأنها في النفس (٢١). ولذلك متى شاء الإنسان العالم أن يتصور بالعقل تصور وليس الأمر كذلك في الحس، أعني أنه ليس إلينا أن نحس متى شئنا، بل متى حضرت المحسوسات فقط. فالعقل يفارق الحس في شيئين: أحدهما أن الحس ينظر إلى الجزئية والعقل إلى الكلية، والعقل ينظر فيما هو موجود في النفس والحس فيما هو خارج عن النفس.

والقول في الفرق بين هذه على التمام يكون فيما بعد، وأما هاهنا فينبغي أن نعتقد أن الذي يقال بالقوة ليس هو معنى واحدا بسيطا بل معنيان إثنان: أحدهما كما يقال في الصبي إن فيه قوة على أن يقود جيشا وفي الجاهل أن فيه قوة على أن

---

١ يكون] تكون ف / [تعلم] ر معلم ر• / ٢ التعلم] ر• المعلم ر / ٢ ينبغي [<لها>] ف <لها> ر / الا تسمى] ر الا يسمى ر• / ٤ المستحيل] للمستحيل ف / والثاني] وال[<تغير>] ثاني ر / ٥ [في المتغير] ر <> ر• / حال [<الى>] ر / ٦ [الى] ر <> ر• ١١ الجزئية] الجزية ر / [موجود] ف

---

١ يكون] ت، ش / ٢ تسمى] سمى ت، ش / ٤ المستحيل] ت، ش / ١١ موجود] ت، ش

يتعلم؛ والآخر كما يقال في المحتنك في الحرب الذى قد قاد الجيش مرات كثيرة أن فيه قوة على أن يقود الجيوش، ومثل ما يقال في العالم إن فيه قوة على أن ينظر حين ليس ينظر. وبالجملة يقال على ما هو بعيد وعلى ما هو قريب، وإن قولنا إن الحيوان حساس بالقوة هو من هذا النوع القريب.

وإنها تقال أيضا على ما يستحيل وعلى ما لا يستحيل، وإن الذى بالحس منها يقال على ما لا يستحيل. ولاكن إذا تقرر أن الانفعال والاستحالة ضربان وتبين فصلاهما، ولم يكن للمعنى الذى يجب أن نفهمه في الحس اسم مخصوص، فقد يضطر الأمر إلى أن نسميه باسم المعنى الحقيقى من الاستحالة، لكن على أن نفهم منه المعنى الذى قيل وهو أن الحاس بالقوة يصير كالمحسوس بالاستكمال لا المحسوس بالفعل. وذلك أن المحسوس إنما حصّل فيه المعنى الذى به صار محسوسا بانفعال حقيقى، وأما حصول هذا المعنى بالحس فلم يحصل عن انفعال حقيقى. ولذلك لا يكون البصر بوجود اللون فيه ملونا كما يكون الجسم اللون بوجود اللون فيه، ولا يكون اللمس حارا كما يكون الملموس ملموسا بكونه حارا بالفعل أو باردا. وإذا كان ذلك كذلك فالحواس هي التي هي بالقوة معاني المحسوسات لا المحسوسات أنفسها، والحاسة تنفعل عن المحسوس من جهة ما هي غير شبيهة، وتكون هي معنى المحسوس أو كالمحسوس من جهة ما تتشبه به.

١-٢ [يتعلم ...على ان] يقود ر <> ر• / ١ [قد] ر <> ر• / ٢ [<على>] الجيوش ر / ٥ على ما [<هو بعيد>] ف / [لا] ف <> ف• / ٥-٦ [وان الذى...يستحيل] ر <> ر• / ١٢ بكونه] ر لكونه ر• / ١٤ وتكون هي] ر ويكون ف ر• / [او كالمحسوس] ر

---

١١ اللون] ت ج، ش خ ملون ت ا ب د ه، ش ح ط ل م / ١٢ بكونه] لكونه ت، ش

وإذ قد تكلم فى الانفعال المسمى حسا بأمر عام فينبغى أن نتكلم فى المحسوسات أيضا بأمر عام، ثم نصير بعد ذلك إلى ما يخص حاسة حاسة. فنقول إن المحسوسات تقال على ثلثة ضروب، وذلك أنها تنقسم أولا إلى ما هو محسوس بالذات وإلى ما هو محسوس بالعرض، والمحسوس بالذات ينقسم إلى ما هو مشترك لجميعها وإلى ما هو خاص بواحد واحد من الحواس. فأما الخاص فهو مثل اللون للبصر والصوت للسمع والطعم لحس الذوق والحار والبارد لحس اللمس؛ والمشتركة هي الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار، فإن هذه تدركها كلها جميع الحواس (٢٢). وأما المحسوسات بالعرض مثل أن نحس أن هذا الأبيض زيد (٢٣)، وذلك أن إحساسنا بالبصر أن هذا زيد لم يكن من جهة ما هو زيد، وإنما كان من جهة ما عرض لزيد أن كان أبيض. ولذلك صار انفعال البصر عنه بالعرض، أى إدراكه منه هذا المعنى هو له بالعرض، إذ كان إنما انفعل عنه من قبل انفعاله عن لونه.

وخاصة المحسوسات الخاصة ألا يلحق فيها خطأ فإن البصر لا يغلط فى اللون أى لون هو (٢٤) ولا السمع فى الصوت أى صوت هو ولا الذوق فى الطعم؛ وإنما يغلط أكثر ذلك فى المحسوسات التى بالعرض، مثل غلطه فى الشئ المحسوس أى شئ هو وأين هو. والمحسوسات الخاصية هى التى هى بالحقيقة محسوسات وهى التى جوهر واحد واحد من الحواس وطباعه هو أن يحس واحدا واحدا منها. وذلك أن جوهر العين إنما هو فى حس الألوان وجوهر حس المذاق فى درك الطعوم وكذلك فى سائرها.

٤-٥ وإلى ما هو خاص...الحواس] ر من الحواس او اكثر من واحد واحد وإلى ما هو خاص بواحد واحد منها ر• / ٨ احساسنا] ر• احساسها ر / ١٠ اذ] ر• اذا ر / انفعل] انفعال ف / ١٥ [<جهر>] جوهر ر / العين] ر البصر ر• / حس الالوان] حواس الالوان ر

٤-٥ وإلى ما هو خاص...الحواس] من الحواس (محسوسات ت ب ج، ش ح ط خ ل) أو اكثر من واحد وإلى ما هو خاص بواحد واحد منها ت ا د ه / ١٥ العين] البصر ت، ش

القول في البصر

والمحسوس الذي ينسب إلى البصر من جهة أنه خاص به هو المرئي، والمرئي هو اللون بالحقيقة. وما يرئي مما ليس له لون ولا له إسم يعم جميعه مثل الأشياء التي ترى في الظلمة، فتلك ليست مرئية بالمعنى الذي به يقال في اللون إنه مرئي. وسيظهر فيما بعد ذلك أكثر وعلى أي جهة يقال فيها إنها مرئية إذا ظهر الفرق بينها وبين اللون. وإذا كان الأمر هكذا فالمرئي بالحقيقة هو اللون واللون هو الموجود بذاته خارج النفس. وأما المرئي فإنما يكون مرئيا بالاضافة إلى الرائي، ولذلك لا ينبغي أن يفهم من قولنا موجود بذاته ما فهم من ذلك في كتاب البرهان(٢٥)، وهو كون المحمول في جوهر الموضوع أو كون الموضوع في جوهر المحمول. وهذا هو الذي يقابله ما بالعرض، بل الذي يقابل ما بالذات هاهنا فالذي يقال بالقياس إلى غيره. وذلك أن الأشياء منها ما تقال بذاتها لا بالقياس إلى شئ آخر ومنها ما تقال ماهياتها بالقياس إلى شئ آخر، فاللون هو من الأشياء الموجودة بذاتها والمرئي هو من الأشياء التي تقال بالمقايسة. ولاكن اللون هو السبب في وجود هذه الإضافة للشئ أعني كونه مرئيا، وذلك أن الجسم إنما صار مرئيا من قبل سطحه، وسطحه إنما صار مرئيا من قبل اللون الذي فيه. ولما كان اللون هو الذي يحرك المشف بالفعل -وهو الجسم الذي يقبل الضوء- وكانت طبيعة اللون هي هذه الطبيعة أعني أنه لا يرى إلا بحضور المشف والضوء، فقد ينبغي أن نقول أولا في الضوء ما هو وذلك بان نقول في المشف أولا ما هو.

---

٢ [أنه] ف <> ف• / المرئي والمرئي] المرى والمرى ف ر / ٢ يرئي] يرا ف ر / [اسم] ف <> ف• / ٤ مرئية] مرية ر مرية [<اذا ظهر>] ف / مرئي] مرى ر / ٥ مرئية] مرية ف ر / فالمرئي] فالمرى ر / ٦ المرئي] المرى ف ر / مرئيا] مريا ف ر / ٧ الرائي] الراى ف ر / ٩ فالذي] هو الذي ر / ١١ والمرئي] والمرى ر / ١٦ انقول] ر <> ر•

فالذي يقال] هو الذي يقابل ت، ش

فنقول إن المشف هو الذى ليس بمرئى بذاته وإنما يرى من قبل لون غريب يكون فيه. والجسم الذى هو بهذه الحال هو الهواء والماء وكثير من الأجسام الصلدة كالزجاج وغيره. (٢٦) ولذلك ليست هذه الطبيعة للهواء من جهة ما هو هواء ولا للماء من جهة ما هو ماء، لاكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة في جميع الأشياء الشفافة، وهذه الطبيعة هي موجودة في الجسم الأبدى أعنى السماوى. فأما الضوء فهو كمال هذه الطبيعة وفعلها أعنى أن الضوء هو كمال المشف من جهة ما هو مشف. وذلك أن المشف منه بالقوة ومنه بالفعل، فما كان بالقوة فهو مظلم وما كان بالفعل فهو مضئ . والضوء بمنزلة اللون للمشف متى كان مشفا بالاستكمال، وذلك إما عن النار أو الجسم السماوى، فإن المضئ هو هذان فقط. والجسم السماوى هو مشف بالفعل دائما، لأنه يوجد فيه معا الضوء والإشفاف دائما. والضوء هو في المشف بمنزلة الملكة، والظلمة ضد الضوء وهي عدم هذه الملكة في المشف. ولذلك ليس حدوث الضوء شيئا غير حضور هذا المعنى في المشف، أعنى كونه مشفا بالفعل، وليس الضوء بجسم ولا شيئا يسيل من جسم.

ولذلك لم يصب ابن دقليس ولا غيره ممن قال إن الضوء متحرك وإنه ينتقل فيصير من جسم من فوق فيصير أولا في الهواء بين السماء والأرض ثم يصير بعد ذلك في الأرض (٢٧). فإن هذا القول خارج عن القياس، فإنه لو كان الأمر كذالك لكان يمكن أن يذهب ذلك علينا فلا نحسه في المسافة اليسيرة، وأما أن يذهب ذلك علينا في هذه المسافة العظيمة، أعنى ما بين

---

١ يرى] يرا ف ر / ٢ والما [(من جهة ما هو ما ولاكن هذا لها من قبل طبيعة عامة موجودة في جميع الاشيا)] ر / الصلدة] الضلدة ف / وغيره] وغيرا ر / ٨ [أو] ر [] ره /

١١ يسيل] ف ر ينتقل ف• ر• / ١٢ ابن] بن ر / ينتقل [(فيصير)] ف

---

١٢ ينتقل فيصير] ت، ش

المشرق والمغرب فلا نحسه فيها متحركا، فذلك شئ خارج عن القياس، أعنى أن يكون هو فى هذه المسافة متحركا ونحسه نحن حادثا فيها دفعة.

ولما كان يجب أن يكون القابل للّون ما لا لون له والقابل للصوت ما لا صوت له وكذلك فى سائرها، وكان ما لا لون له هو المشف غير المرئى، وغير المرئى (٣٨) هو الذى لا يرى أصلا أو الذى تعسر رويته بمنزلة الشئ المظلم. والذى هو المظلم هو المشف نفسه، إلا أنه ليس يكون مظلما متى كان مشفا بالفعل بل متى كان بالقوة. فأن هذه الطبيعة الواحدة بعينها ربما كانت مضيئة وربما كانت مظلمة، وجب أن يكون القابل للّون هو المشف بالفعل. وليس كل ما يرى يرى فى الضوء، بل إنما الذى يرى فى الضوء من كل شئ هو لونه الخاص به. ولذلك كانت هاهنا أشياء لا ترى إلا فى الظلمة، وهى الأشياء التى تلمع فى الظلمة بمنزلة النار. وهذه ليس لها اسم واحد يجمعها، وهذه الطبيعة توجد فى الصدف (٣٩) والقرون ورؤوس بعض السمك وفلوسها وفى بعض أعين الحيوان. وبعض الحيوان يوجد بهذه الصفة بمنزلة الحباحب ولأكن هذه كلها لا يرى اللون الخاص بها إلا فى الضوء. فأما السبب الذى من قبله صارت هذه الأشياء ترى فى الظلمة فسيقال فى ذلك فى كتاب الحس والمحسوس، (٤٠) وأما الذى هو بين هاهنا من هذا القول فهو أن كل ما يرى فى الضوء فهو لون وأن كل لون فهو يرى فى الضوء. ولذلك قيلَ فيه أنه المحرك للمشف بالفعل.

---

٢ حادثه ف / ٢ للون] لللون ف / ٤ المرئى] المرى ف ر / يرى] يرا ف ر / ٥ او الذى] ر* والذى ر / تعسر] ر* تعكس ر / ٧ للّون] لللون ف ر / ١٢ [هو] ر / ١٥ للمشف] للمشنص ر

---

٢ للون] اللون ت، ش ع / ٥ أو الذى] والذى ت، ش

٤١٩آ١١ قال: والدليل على أن اللون إنما يحرك المشف بالفعل أنك إذا وضعت ما له لون على البصر نفسه لم يدركه البصر وهو شفاف. فإن اللون إنما يحرك البصر بأن يحرك الهواء أولا ثم يحرك الهواء البصر، ولا يحرك اللون الهواء والماء إلا إذا كان مشفا بالفعل. ولكون وجوب المتوسط بين الحواس والمحسوسات المنفصلة منها، لم يصب ديمقراطيس (٤١) في قوله أنه لو كان المتوسط بين الحاسة والمحسوس خلاء لكان الأبصار أتم، حتى كان يمكنه أن يبصر النملة في السماء. فإنه لو كان خلاء بين المبصر مثلا والبصر لما أمكن المبصر أن يحرك البصر، لأنه لا يمكن أن يحرك شئ شيئا دون أن يماسه؛ فلو لم يكن هنالك متوسطا بين المبصر والناظر لما أمكن أن يحرك الناظر؛ فلو كان خلاء بين المبصر والبصر فليس إنما كان يلزم عن ذلك ضد ما قاله ديمقراطيس، وهو ألا يكون البصر صحيحا، بل اللازم عن ذلك هو ألا تكون رؤية البتة. فقد قيل ما السبب في أن اللون لا يرى إلا بضوء، وهو أن اللون لا يرى إلا بتوسط المشف وأنه لا يرى بتوسط إلا إذا كان المشف منيرا؛ بدليل أن البصر مشف وإذا وضع عليه المرئى لم يبصره لأنه يظلم به. وأما النار والجسم المضئ فسيظهر في الأمرين جميعا، أعني في الظلمة والضوء، وذلك بالواجب فإن المشف إنما يصير مشفا عن المضئ.

٤١٩آ٢٥ قال: وكل حاسة فهي تشارك البصر في هذا، أعني أنه إذا وضع المحسوس منه على الحاسة لم تحسه، وذلك بين في الثلاثة الحواس وأما اللمس والمذاق فسنبين أمره بأخره (٤٢).

---

٢ قال [<اطيس>] اللون ف / ٢ [البصر...يحرك] ف <> ف٥ / بان يحرك] كان يحرك ف٥ / ٤-٥ [الحواس...بين] ر <> ر٥ / ٤، ٩ دى مقراطيس ر / ٧ فلو [<كان>] ر / ١٠ يرى] يرا ف ر / ١٢ فسيظهر] ر فيظهر ر٥

---

٢ بأن يحرك] ت، ش / ١١ بدليل] فهنا دليل ت، ش

٤١٩آ٢٢ قال: والشئ المتوسط في الصوت هو الهواء، وأما المتوسط في الرائحة فلا اسم له. وذلك أن في الماء والهواء طبيعة مشتركة تقبل الرائحة كالتي تقبل اللون، إلا أن لهذه اسما وهو الشفيف وليس للتي تقبل الرائحة اسم. والدليل على أن هذه الطبيعة مشتركة لهذين الأسطقسين أنا نجد الحيوان الذى ماواه الهواء والماء يشم. وما كان من الحيوان الشاء التنفس فليس يمكنه أن يشم دون التنفس بخلاف ما ليس بتنفس، وسنخبر بالسبب في هذه الاشيا بآخرة.(٤٢)

---

٢ في] ر <> ر٠ / لهذه] ف٠ هذه ف / ٢ لهذه ف / ٥ التنفس] ف٠ ر٠ النفس ف ر

---

٢ لهذين] ت، ش

القول في السمع

٤١٩ب٤ قال: فأما في هذا الموضع فقد يجب أن نلخص أولا الأمر في الصوت والرائحة (٤٤) فنقول أن الصوت ضربان، مصوت بالقوة ومصوت بالفعل. وذلك أن من الأشياء ما لا يحدث صوتا وهذه ليست مصوتة لا بالقوة ولا بالفعل، وهذه هي مثل اسفنج البحر وجزز الصوف والأجسام الرخوة، والمصوتة هي مثل النحاس وكل ما كان صلبا أملس. وهذه إذا لم تفعل صوتا قيل فيها إنها بالقوة، وإذا فعلت الأصوات قيل فيها إنها بالفعل. فالصوت بالفعل إنما يكون دائما بقارع ومقروع وشيء يقع فيه القرع وهو المتوسط. وذلك أنه ليس يمكن أن يحدث صوت عن قارع دون أن يكون هنالك شيء مقروع، ولأن القرع حركة والحركة لا تكون إلا في متوسط وجب أن يكون من ضرورة وجود الصوت المتوسط الذي فيه تكون الحركة الواصلة إلى الأذنين.

والصلدة الملس التي تحدث الصوت منها مقعر وغير مقعر. والمقعرة فإنها تحدث أصواتا مترددة، وذلك أن الهواء يقرع جوانبها قرعات كثيرة من جهة أنه لا يمكنه الخروج منها، فيحدث له عند ذلك ضرب من الإنعكاس. والسمع إنما يكون في الهواء، وأما في الماء فإنما يكون أقل ذلك. ولا بد عند حدوث الصوت مع وجود الهواء من وجود قارع ومقروع من الأجسام الصلدة. وربما كان الهواء نفسه هو المقروع فيحدث عند ذلك صوت، وذلك يكون متى قرع بشدة وسبقت حركة القارع حركة تشذب الهواء، بمنزلة ما يعرض من حركة السياط فيه وما

---

٤ [لا] بالقوة ر <> ر• / وهذه هي] وهي هذه ر / وجزز] ر• وجزر ر / ٥ صلبا] صلدا ر / ١٠ فانها] ر• فانه ر / ١١ مترددة] ف• متردة ف / ١٥ بشدة] ر• بهذه ر / [حركة القارع] ر <> ر• / [القارع حركة] ف <> ف•

اشبه ذلك. وكذلك يعرض إن ضرب الإنسان كرسا أو تلا من رمل بشدة. وأما الصدا فيحدث من الهواء الواحد بعينه إذا انحصر فى الشئ الذى يحويه ومنعه من الخروج فيتردد مندفعا فى جوانب ذلك الشئ بمنزلة الكرة اندفاعا متشابها، فيتكرر الصوت الواحد بعينه على عدد ذلك الاندفاع ويعود كأنه مجاوب للصوت الأول. وذلك يعرض كثيرا فى المنازل التى لا تسكن.

قال: ويشبه أن يكون الصدا يحدث أبدا إلا أنه خفى، وذلك كالحال فى الضوء. فإنه لا ٤١٩ب٢٧
يخلو الضوء من الانعكاس ولولا ذلك لما كان الضوء إلا فى المواضع التى تقع عليها الشمس، وكانت تكون الظلمة فى سائرها. إلا أن مثل هذا الانعكاس الذى يكون للضوء فى الهواء ليس يكون مثل الانعكاس التام الذى يكون له عن الماء والأجسام الصقلية، وذلك أن مثل هذا الانعكاس يفعل ضوا وظلا. وهذا هو الذى به يحد الضوء، أعنى ما كان يفعل فيه الجسم الكثيف ظلا.

قال: ومن اعتقد فى الهواء أنه خلاء فقال إن بالخلاء يكون الصوت فهو مصيب، (٤٥) من ٤١٩ب٢٢
قبل أن الهواء هو الذى يفعل السمع إذا تحرك عن القرع حركة واحدة متصلة من قبل أنه واحد. وانما يكون واحدا ومتصلا إذا كان المقروع أملس صلدا لأنه حينئذ يكون معنى الصوت واحدا من قبل أن الحركة الحادثة عن الأملس تكون واحدة من قبل أن سطح الأملس هو واحد. وإذا كان هذا هكذا فالفاعل للصوت هو المحرك لهواء واحد متحرك بحركة واحدة متصلة إلى أن يبلغ السمع.

١[فيحدث] ر <> ره / ٦ التى [<فى المواضع التى >] ف / ٨ يكون [<مثل الانعكاس>] ف / الما [<والما>] ف / ٩ [وظلا] ر او ظلا ره / ١٢ الذى [<هو>] ف / [ان الهوا... من قبل] ر <> ره / ١٤ من قبل [<ان قبل >] ان ف

---

٤ للصوت [الأول] ت، ش / ٩ وظلا] او ظلا ت، ش ط ل م / ١٢ [وانما يكون واحدا] ت، ش

وحاسة السمع إنما صار الصوت يتصل بها من قبل أن فيها هواء متصلا بالهواء الذى من خارج، ولولا ذلك لما كانت تحس شيئا. ولذلك ليس يسمع من كل عضو بل من العضو الذى فيه الهواء المخصوص بالسمع، كما أنه ليس يتنفس من كل عضو ولا يبصر من كل عضو، بل إنما يتنفس بالرية ويبصر بالعضو الذى فيه الرطوبة الشفافة. وانما كان الهواء القابل الخاص بالصوت، لأنه ليس له صوت من ذاته إذ كان ليس يوجد له من ذاته حركة تفعل صوتا. والسبب فى ذلك أنه سريع التشتت، فإذا حدثت فيه من قبل غيره حركة ومنعته من التشذب والتفرق أحدث فيه هذا المحرك صوتا. وأما الهواء الذى فى الأذنين فإنه إنما رتب فيهما وجعل غير منفصل منهما ليكون فى غاية السكون، كيما يحس باستقصاء جميع فصول الحركات. ومن قبل ذلك أمكن أن يسمع فى الماء لأنه ليس يدخل الماء على هذا الهواء نفسه المرتب بالطبع فى الأذن، وذلك من قبل اللولبية التى فى ثقب الأذن. ولذلك متى عرض أن يدخل الماء فى الأذن لم يسمع وكذلك متى نال أم الدماغ (٤٦) آفة لم يسمع، كما إذا نال الرطوبة التى بها الإبصار آفة لم يبصر أيضا؛ وكما يعرض من دخول الماء على هذا الهواء فساد السمع، كذلك يعرض من دخول الهواء الذى من خارج عليه أيضا.

ومما يدل على كون هذا الهواء مرتبا فى الأذن لمكان السمع أن دليل صدق السمع فى الإنسان هو أن يسمع دائما طنينا يسيرا فى أذنيه إذا كان ذلك لغير علة، بمنزلة الطنين الذى

---

٢ [كانت] ر كان ر• / ٢-٣ [من العضو...كل عضو، بل] ر <> ر• / ٨ باستقصاء] باستقصى ف ر / ١٠ اللولبية] ف ر التلو ف• ر• / ثقب] ف• ثق ف / ١٤ [ان] ر <> ر•

يعرض لكل إنسان إذا جعل القرن في أذنه. ودليل قلة السمع هو أن لم يعرض للإنسان هذا العارض، اعنى ألا يحس بحركة الهواء في أذنيه. وذلك أن الهواء الذى في الأذن يتحرك فيها دائما الحركة التي تخصه بالطبع، فالذكي الحس يسمع تلك الحركة ويدركها، لاكن الصوت هي الحركة الغريبة التي تحدث فيه لا هذه الحركة الخاصة به. ومن قبل الدوى الذي يسمع في الأذن دائما قالت القدماء (٤٧) إن السمع يكون في الخلاء ذى الدوى. وإنما قالوا ذلك من قبل أنا إنما نسمع بعضو فيه هواء منحاز واعتقدوا أن الهواء هو الخلاء. وقد يشك أيهما يحدث الصوت، هل الضارب أو المضروب؟ والحق أنهما يحدثان الصوت جميعا لكن بجهتين مختلفتين. وذلك أن الصوت لما كان حركة الهواء مندفعا عن وقوع القارع على المقروع، بمنزلة ما ينبو جسم آخر يكون بينهما إذا كان القارع أو المقروع أملس، مثل النواة التي تنفلت حين وقوع القارع على المقروع، كان حدوث الصوت عنهما معا؛ لاكن يحدث عن القارع على أنه محرك له وعن المقروع على أنه مانع له عن الحركة بين يدى القارع فينفلت بينهما كما تنفلت النواة بين الإصبعين. وليس يكفي في القارع والمقروع المحدثان للصوت أن يكون كل واحد منهما أملس. بل وأن يكون لكل واحد منهما عرض، ولذلك إذا قرعت إبرة إبرة لم يحدث هنالك صوت.

فاما أصناف الأصوات فإنما تبين فصولها لنا عند إدراكنا الصوت بالفعل، كما أن أصناف الألوان إنما تدرك فصولها عندما يدرك اللون بالفعل، وذلك يكون عند حضور الضوء. فإذا

---

١ [اذا...للانسان] ر <> ر• / لم] ر لا ر• / ٥ في الخلا] ر بالخلا ر• / ٧ هل] ر• هذا ر / ٨ ينبو] ر هو ر• / ٩ حين] ف• ر• بين ف ر / ١٠-١١ [محرك...على انه] ر <> ر• / ١١ القارع] المقروع ف / بين] ر• عن ر

---

٥ ذى] غير ت، ش / ٨ ينبو] هو ش ط خ أنه ت، ش ح ل م / ٩ حين] ت، ش / ١١ الحركة <له> ت ا ج د ه، ش التى له ت ب / القارع] ت، ش ط خ قارع ش ح ل م

أدركنا الصوت بالفعل أدركنا فصليه الأولين الذى يسمى أحدهما ثقيلا والآخر حادا. وإنما نقل إليهما هذان الإسمان على طريق الشبيه من أسماء الأشياء الملموسة. فإنه لما سمى الجسم الذى يحرك حس اللمس فى زمان يسير تحريكا كثيرا حادا وسريعا -أما حادا فمن قبل أنه ينخس وأما سريعا فمن قبل أنه يعرض له السرعة، أعنى أنه يحرك فى زمان يسير تحريكا كثيرا- سمى الصوت الذى كأنه ينخس ويحرك السمع فى زمان يسير تحريكا كثيرا حادا وسريعا. ولما كان الكال الذى هو مقابل الحاد فى اللمس هو الذى يحرك حس اللمس فى زمان طويل حركة يسيرة، وكان يعرض لما شانه هذا أن يكون بطئ الحركة، ويعرض للثقيل أن يكون بطئ الحركة، سمى الصوت الذى هو مقابل الصوت الحاد السريع ثقيلا. وإنما يقابله من جهة ما الصوت الحاد سريعا لا من جهة ما هو حاد لأنه لو سمى من حيث هو يقابل الحاد لسمي كالا. إلا أن يقول قائل إنه أخذ هاهنا الثقيل بدل الكال إذ كان الكال يعرض له البطء، والثقيل يعرض له البطء.

فقد تبين من هذا الصوت وأنواعه الأول. وأما التصويت فهو صوت ما من متنفس وهو الذى يوجد فيه نغم وإيقاع ولفظ (٤٨). ولذلك سميت كثير من الآلات مصوتة على جهة التشبيه بالحيوان مثل المزمار وأشباهه، إذا كانت قد يوجد فيها ما يحاكي هذه. وكثير من الحيوان ليس يصوت مثل الحيوان الذى لا دم له ومن الحيوان ذى الدم السمك. وبالواجب كان ذلك،

---

١ الاولين] الاولاين ر / الذين ر / ٢ الشبيه] النسبة ف / ٢-٤ [انه ينخس...قبل] ر <> ر• / ٥ الذى [<به>] ر / ٧-٨ [ويعرض...الحركة] ر <> ر• / ٩ ما [هو] ف <> ف• / ١٤ واشباهه] والمعرفة (والمغزفة؟) ر / ١٥ كان] كانت ف

---

٢ الشبيه] ت، ش / ٢ وسريعا] او سريعا ت، ش / ١٤ وأشباهه] ش ط غ ل أشبه ش ح م والمغزفة ت

إذ كان التصويت إنما هو حركة ما للهواء، وهذا الجنس من الحيوان لا يدخل في جوفة الهواء. فأما ما كان من حيوان الماء يظن به أنه مصوت، بمنزلة الحيوان الذى فى النهر المسمى كذا،(٤٩) فإنما يحدث صوتا بخياشمه وبغير ذلك مما يشبه ذلك. ولذلك ليس يسمى هذا مصوتا إلا باشتراك الاسم، وذلك أن التصويت هو صوت حيوان، ولاكن ليس يكون له باى عضو اتفق. بل لما كان الصوت بالجملة إنما يكون بأن يقرع شئ شيئا فى الهواء أو يكون الهواء هو القارع نفسه أو المقروع، وكان لا يمكن هذا إلا فى الحيوان الذى يدخل الهواء فى جوفه، فواجب ألا يوجد التصويت إلا فى هذا الحيوان. وذلك أن الطبيعة قد استعملت إدخال الهواء وإخراجه في هذا الحيوان في فعلين، أحدهما التنفس والآخر التصويت، كما استعملت اللسان في الذوق وفي الكلام. وكما أن استعمالها اللسان في الذوق هو ضرورى في وجود الحيوان واستعمالها إياه في الكلام هو له من جهة الأفضل، كذلك استعمالها إدخال الهواء بالتنفس لتبريد حرارة القلب (٥٠) هو أمر ضرورى لا يمكن الحيوان المتنفس أن يعيش إلا به، وأما استعمالها إياه في التصويت فهو لموضع الأفضل.

والحلقوم هو آلة التنفس والتصويت، وهذا العضو هو من أجل الرئة. وإنما وجد هذا العضو للحيوان السيار لأنه يفضل غيره من الحيوان في الحرارة، فهو يحتاج للتنفس بهذا العضو لموضع تبريد القلب بإدخال الهواء البارد من خارج وإخراج ما قد سخن منه. وإذا كان

١ الحيوان [<الذى في النهر>] ر / ٢ فانما] ر فانه انما ره / ٨ [الحيوان] ر <> ره / استعملت] استعمالت ف / ٩ [اللسان] ر <> ره / ١١ [به] ر <> ره / ١٢ فهو [<لفو>] ر / ١٤-١٥ [للحيوان...العضو] ر <> ره / ١٥ لموضع] للموضع ر / خارج <اولا> ره

٢ فإنما] فإنه إنما ت

هذا هكذا فيجب أن يكون قرع الهواء الذى يتنفس به -الموجود عن النفس فى هذه الأعضاء- للعضو المسمى قصبة الرئة هو التصويت، إذا كان مع تخيل وإرادة. (٥١) فإنه ليس كل صوت يكون من الحيوان فهو تصويت على ما قلنا، مثل السعال وغير ذلك فإنه لا يسمى تصويتا. بل إنما يكون تصويتا إذا كان القرع الذى يكون من هذه الأعضاء للهواء يدل به الحيوان على خيال ما عنده. ولذلك كان المحرك للهواء فى التنفس غير المحرك له فى التصويت. والدليل على ذلك أنا لسنا نقدر على التصويت ونحن نتنفس، أعنى عندما ندخل الهواء أو نخرجه، لكن إذا حصرناه فينا. وظاهر من هذا أيضا السبب الذى من قبله صار السمك لا يصوت إذ كان ليس له حلقوم، وإنما لم يكن له حلقوم لأنه لا يحتاج إلى التنفس. ومن قال إنه يتنفس فهو مخطئ، فأما السبب فى أنه لا يتنفس فإن الكلام فيه فى غير هذا الموضع. (٥٢)

---

٢ التصويت] التصوت ف / ٢ تصويتا] ف• ر• صوتا ف ر / ٥ ولذلك] ر• وذلك ر / المحرك] ر• محرك ر / ٧ الذى] التى ف

---

٢ تصويتا] صوتا ت ا ب ج د، ش صوتا تصويتى ت ٥

القول في حاسة الشم

فأما معرفة ما هي الرائحة وما هو المشموم التي منها يتطرق إلى معرفة هذه الحاسة، فإن السهولة في تلخيص ذلك أقل منها فيما سلف من محسوسات الحواس التي ذكرنا. وذلك أنه ليس تتبين لنا فصول الرائحة كما يتبين لنا الأمر في فصول الألوان والغذاء والصوت. والسبب في ذلك أن هذه الحاسة ليست فينا على غاية القوة ، لكنها فينا على دون ما هي عليه في كثير من الحيوان. وذلك أن شم الإنسان ضعيف وليس يحس شيئا من الأشياء المشمومة إلا من جهة ما هو ملذ أو مؤذ، أعني أنه ليس يحس منه إلا الفصول العامة. وخليق أن يكون هكذا يحس الحيوان الصلب العين (٥٢) الألوان وأن يكون ليس يظهر له من أصناف الألوان إلا المألوف وغير المألوف. فإنه يشبه أن تكون فصول الروائح على عدد فصول الطعوم، إلا أنا لا ندركها كما ندرك فصول الطعوم، لكون هذه الحاسة ضعيفة فينا بخلاف حاسة المذاق. وإنما كان الذوق فينا أصح من قبل أنه لمس ما وهذه الحاسة هي في الإنسان، أعني اللمس أقوى منها في سائر الحيوان. فإن الإنسان في سائر الحواس مقصور عن كثير من الحيوان، وأما في اللمس فهو يفضل جميع الحيوان ولذلك كان أذكى الحيوان. ومما يدل على أن جودة هذه الحاسة هي علامة الذكاء أن من قبل تفاضل الناس في هذه الحاسة يتفاضلون في الذكاء، أعني أن جودتها علامة ذكاء وضعفها علامة بلادة؛ والصلب اللحم يوجد غير فهم واللين اللحم يوجد فهيما.

---

١ الشم] ف، شم ف / ٢ لنا] ر، لها ر / ٥ [<غاية القوة>] دون ر / ٧ منه] ر منها ر، / الفصول] ف، فصول ف / ٨ [الا] ف <> ف، / ٩-١٠ [الا...الطعوم] ر <> ر، / ١٢ [هذه] ف هذه ر / ١٤-١٥ علامة ذكا] عالة ذكا ف

---

١٢ هذه] ت، ش

وكما أن في الطعم الحلو والمر هي المتضادة الأولى وسائر الطعوم مركبة من الحلو والمر، كذلك ينبغي أن نعتقد أن في الروائح أطرافا متضادة ومركبة من الأطراف. لكن بعض هذه الأشياء الرائحة والطعم فيها متشاكلان، وبعض الأشياء فيهما بالضد. ولكون فصول الروائح مشاكلة عندنا بفصول الطعوم في هذا الجنس نصفها بأسماء فصول الطعوم فنقول رائحة حلوة ورائحة حامضة وحريفة وقابضة. والعلة في ذلك أنه لما لم تكن فصول الروائح عندنا بينة مثل فصول الطعوم نقلنا إليها اسماء فصول الطعوم على جهة التشبيه. فإن الرائحة الحلوة هي كرائحة الزعفران ورائحة العسل، والرائحة الحريفة كرائحة البصل ورائحة الثوم (٥٤) وما أشبههما، وعلى هذا يجرى الأمر في سائرها.

فصل: وكما أن السمع يدرك المسموع وغير المسموع والبصر يدرك اللون وغير اللون، كذلك الشم يدرك المشموم وغير المشموم. وغير المشموم يقال على ثلثة معان: على ما ليس له رائحة اصلا ويقال على ما له رائحة ضعيفة ويقال على ما له رائحة ردية، (٥٥) وكذلك يقال غير المذوق وغير المرى وغير المسموع. والشم أيضا يكون بمتوسط كانك قلت هواء أو نار. (٥٦) والحيوان الذى ماواه الماء قد يظن أنه يحس الرائحة وكذلك يحس الروائح الحيوان ذو الدم والذى لا دم له. ولدليل على ذلك أنا نجده ينزع إلى غذائه على بعد كثير، مثل النحل والنمل.(٥٧) وفي هذا موضع شك، وهو كيف يشم من الحيوان ما لا يتنفس؟ وذلك أنا نجد

---

١ هي] ف وهي ف٭ / المتضادة] ف٭ المضادة ف ر / ١-٢ [الاولى...متضادة] ف <> ف٭ / ٢ ان في] ر٭ [ان] رَ / من ال[<مركبة>] ر / ٣ فيهما] ر هما فيه ر٭ / ٤ نصفها] ر٭ نضبعها ر / ٥ وقابضة] وقباضة ر / ١٠ [وغير المشموم] ف <> ف٭ / ١٢ الما] ر٭ النار ر

---

٣ فيهما] هما فيهما ت ب ج د ه، ش ح ط خ م هما ت ا، ش ل

الإنسان إنما يشم إذا أدخل الهواء، فأما إذا أخرجه أو حصره فليس يشم لا من بعد ولا من قرب ولو وضع المشموم في أنفه. فأما أن الشئ إذا وضع على الحاسة لم تحسه فإنه أمر مشترك لجميع الحواس، وأما أنه لا يقع شم دون تنفس فأمر خاص بالناس وذلك يتبين لمن امتحنه. ولو كان الشم لا يمكن أن يكون إلا بتنفس، للزم ألا يشم الحيوان غير ذى الدم. لكن ذلك غير ممكن إذ نجده يحس الرائحة، وذلك أنه يجب أن تكون الحاسة التى تحس الرائحة شما. ومما يدل على أنه شم، مع كونه يأتى غذاؤه من بعد، أنا نجد الروائح التى تمرض الإنسان وتهلكه تهلك هذا الحيوان، مثل القفر ورائحة الكبريت وما أشبهها. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن يكون الحيوان غير ذى الدم يشم ليس بان يتنفس.

وقد يشبه أن تكون هذه الحاسة تختلف في الحيوان المتنفس وغير المتنفس، فأنها في الحيوان المتنفس محجوبة وفي الحيوان الغير متنفس غير محجوبة. فيرتفع ذلك الحجاب بالتنفس في الحيوان المتنفس، وذلك شبيه بما عرض في العينين، فإن لها حجابا في أكثر الحيوان وليس لها حجب في الصلب العين من الحيوان. فلما كان هذا الحجاب في الحيوان المتنفس احتاج إلى التنفس ليرتفع له الحجاب. ولذلك صار ما يتنفس لا يشم في الرطب أعني الماء، لأنه لا يمكنه فيه التنفس، والرائحة هي للجوهر اليابس كما أن الطعم هو للجوهر الرطب.

وإذ قد تبين هذا فبين أن الحاس الشام هو ما كان بالقوة بهذه الحال، أعنى مدركا لمعنى الرائحة.

---

٤ الا] ر° ال ر / للزم] ر° لزم ر / الا يشم [<الا يشم>] ف / ٦ شم] ر يشم ر° / ٧ ورائحة] ورياحة ر / اشبهها] . ر اشبهها ر° / ٩ فانها] ر° بانها ف ر / ١١ حجابا] ر حجبا ر° / ١٢ ما] ر ما لا ف [<لا>] ر° / ١٤ والرائحة] والرياحة ر

---

٦ شم] يشم ت، ش خ مشم ش ح ط ل م / ٩ فانها] ت، ش / ١٢ ما] ما لا ت ا ب ج د، ش ح ط خ ل م°

القول في الذوق

فأما الذوق فهو لمس ما (٥٨) ولهذه العلة هذه الحاسة تدرك محسوسها بمتوسط هو جزء من الحيوان لا بمتوسط هو جسم غريب أعني من خارج، كالحال في البصر والسمع والشم. فإن اللمس هذه حاله، أعني أنه يدرك لا بمتوسط هو جسم غريب من الحيوان اللامس. ولذلك صرنا نحن في الماء نحس بالطعم الذي يخالطه عند ماء ترمى فيه الأشياء ذوات الطعوم فتختلط به، مثل الأشياء الحلوة وغيرها إذا ألقيت فيه. وذلك يدل على أن الماء ليس هاهنا بمنزلة المتوسط، إذ كان المحسوس ليس من شأنه أن يختلط بالمتوسط، كالحال في اللون مع الهواء، فإنه إنما يبصر بتوسط الهواء لا بأن شيئا يختلط منه بالهواء ولا بأن شيئا يسيل منه. وكما أن المرئي هو اللون كذلك المذوق هو الطعم، أعني أن الطعم هو الذي يتنزل من هذه الحاسة منزلة اللون من البصر، أعني أنه المحسوس الخاص بها. وليس يمكن في هذه الحاسة أن تقبل حس الطعم دون رطوبة وذلك إما بالفعل وإما بالقوة، أعني أن الطعم منه ما هو رطب بالفعل ومنه ما هو رطب بالقوة، والذي هو رطب بالقوة لا يحس إلا بأن يصير رطبا بالفعل. مثل الحال في

---

٤ بمتوسط] ف• بموسط ف / اللامس] ف• اللمس ف / ٥ الذي [<نحسه>] ر / ٧ [أن] ف <> ف• / يختلط] ر• يحيط ر / ٩ المذوق] ر• الذوق ر / الطعم] ر• المطعوم ر / ٩-١٠ [أن...أعني] ف ر <> ف• ر• / ١٠ [يمكن] ر <> ر• / ١١ [منه] ر <> ر• / ١١-١٢ [بالفعل...رطب] ف <> ف•

---

٨ بتوشط] ت ج•، ش / [الهواء] ت، ش / ٩-١٠ أن...[أعني] ت، ش / ١١-١٢ [بالفعل...رطب] ش

الملح. فإنه يابس بالفعل ولا يذاق حتى يصير رطبا بالفعل، وذلك عندما يذوب في الفم وتذيبه الرطوبات التي فيه. وكما أن البصر يدرك المرئي وغير المرئي المقول على الثلاثة المعاني المعلومة وكذلك السمع يسمع المسموع وغير المسموع المقول أيضا على المعاني الثلاثة، كذلك الذوق يدرك المذوق وغير المذوق. وهذا أيضا يقال على تلك الأنحاء الثلاثة، أعني ما عدم الطعم أو كان طعمه ضعيفا أو كان له طعم بشيع قوي، مفسد لحاسة الذوق.

وقد يظن أن المشروب وغير المشروب يوجد هكذا (٥٩) وذلك أنهما جميعا ذوق ما، أعني إدراك المشروب وغير المشروب. والمشروب كأنه مشترك للمس والذوق، ولما كان المذوق رطبا وجب ضرورة أن تكون حاسته لا رطبة بالفعل ولا غير ممكن فيها أن تترطب، فإن الذائق قد ينفعل انفعالا ما عن المذوق من طريق ما هو مذوق. وإذا كان ذلك كذلك فيجب ضرورة أن تكون لا رطبة بالفعل ولا بحالة لا يمكن فيها أن تقبل الرطوبة، وهو أن يغلب عليها اليبس. أما كونه غير غالب عليه اليبس فلأن اللسان لا يحس إذا كان شديد اليبس، وأما كونه غير مترطب فلأنه إذا ذاق طعما هو مترطب برطوبة أخرى كان الحس حينئذ للرطوبة الأولى: مثل من تقدم فذاق طعما ثم ذاق بعد ذلك طعما آخر، فإنه لا يحس الطعم الثاني على حقيقته. وذلك مثلما يعرض للمرضى فإنهم يحسون الأشياء كلها مرة من قبل أنه قد غلبت على ألسنتهم الرطوبة المرة.

---

١ يابس بالفعل] ر <> ر• / يذاق [<الا>] ر / يذوب [<ويطيب>] ر / ١-٢ [في... وتذيبه] ر <> ر• / ٢ [الرطوبات] ف <> ف• / المرئي] المرى ف ر / الثلاثة] ر• ثلاثة ر / ٢-٣ المعاني المعلومة] ر•• معاني المعلومة ر• المتقدمة ف ر / ٤ ما [<عند>] ر / ٥ لحاسة] بحاسة ر / ٧ للمس ر / ١٠ عليها] ر• عليه ر / ١٢ فلانه] ر• فانه ر / مثل] ر• ومثل ر / ١٢ [اخرا] ر <> ر• / ١٤ مثل ما ر

---

١ يذاق <إلا> ت ا ب د ه، ش / ٢-٣ المعاني المعلومة] ت ا ه معاني المعلومة ت ب ج د، ش / ٧ للمس] اللمس ت، ش

وأنواع الطعوم على مثل أنواع الألوان، أما البسيطة منها المتضادة فالحلو والمر، وأما المتوسطة التى بينهما، فإن الذى يلى الحلو منها هو الدسم والذى يلى المر المالح. وأما ما بين هذين فالحريف والقابض والحامض، فإنه يكاد أن تكون هذه الأصناف هى التى يظن بها أنها أصناف الطعوم. فقد تبين أن هذه الحاسة هى التى هى بالقوة جميع هذه الطعوم، وأن الطعوم هى المحركة لهذه الحاسة والمخرجة لها من القوة إلى الفعل.

---

٢ يكون ر / ٤ [هى التى] ر <> ر٥ / ٥ لهذه الحاسة] ر لهذه ال ف لهذه القوة ف٥

---

٥ لهذه الحاسة] ت، ش

القول في اللمس

وأما الملموس واللمس فالشك فيهما واحد بعينه، وهو هل هما واحد أو أكثر من واحد؟ وذلك أنه إن كان اللمس أكثر من واحد لزم ضرورة أن تكون الملموسات أكثر من واحد، وإن كان اللمس واحدا لزم أن تكون الملموسات واحدا. وبالعكس، أعني أنه إن كان الملموس واحدا لزم أن يكون اللمس واحدا وإن كان كثيرا لزم أن يكون اللمس كثيرا، أعني أكثر من حاسة واحدة. إلا أنه مشكوك فيه هل الملموسات واحدة بالجنس أو أكثر من واحدة. ولهذا قد يشك هل حس اللمس في اللحم وما يناسب اللحم في الحيوان الذى لا لحم له أم اللحم بمنزلة متوسط والحواس التي وراءه أكثر من واحدة. فإنه يظن أن لكل حاسة تضادا واحدا فقط -مثال ذلك البصر فإنه يدرك الأبيض والأسود وما بينهما، وكذلك السمع يدرك الثقيل والحاد والذوق يدرك الحلو والمر- وأما في الملموسات فإن فيها أصنافا كثيرة من المتضادة، مثل الحار والبارد والرطب واليابس والصلب واللين والخشن والأملس (٦٠) وسائر ما أشبه ذلك مما يجرى هذا المجرى؛ فيظن لذلك أن هذه الحاسة أكثر من حاسة واحدة. لكن قد يظن أن هاهنا شيئا ينحل به هذا الشك، وهو أن في سائر الحواس أيضا توجد أصناف من التضاد أكثر من واحد في الحاسة الواحدة بعينها. ومثال ذلك أن في التصويت مع الحدة والثقل العظم والصغر وملاسة الصوت وخشونته وأشياء تجرى هذا المجرى، وفي اللون أيضا أصناف أخر من التضاد غير

---

٤ اللمس [<اكثر>] ف / [واحدا] ف <> ف٠ / اعني انه ان] ر٠ [انه] ر /

٤-٥ [اعني... اللمس كثيرا] ر <> ر٠ / ٦ الملموسات] ر٠ ملموسات ر / ١٠ المتضادة] ر المضادة ر٠ / الحار] ر٠ الحارة ر / والبارد] ر٠ والباردة ر / ١١ واليابس] ف٠ واليبس ف / اشبه] يشبه ر

الأبيض والأسود مثل البراق ولا براق (٦١). ولاكن ليس في هذا كفاية. لأنه لو كان التضاد الكثير الذى في حاسة اللمس مثل التضاد الكثير الموجود فى حاسة حاسة من الحواس الأخر، لكان يظهر أن جنس التضاد الموجود في اللمس واحدا كما يظهر أن جنس التضاد الموجود فى الإبصار واحد وفي السمع واحد وهو الصوت، وفي الذوق واحد وهو الطعم. وليس الأمر في اللمس كذلك، أعنى أن التضاد الموجود فيه ليس راجعا إلى جنس واحد كما هو فى تلك. وإذا كان الأمر هكذا فالشك باق بعينه، أعنى القول الموجب أن حاسة اللمس أكثر من واحدة. فاما القول بأن اللحم هو آلة هذه الحاسة وأنها لمكان ذلك واحدة بدليل ما يظهر من أن اللحم إذا وضع عليه الملموس أحسسنا به، فليس هذا الدليل بشئ. فإنك الآن إن اتخذت غشاء من جلد أو غيره وألبسته اللحم فإنه على مثال واحد نجد حس اللمس باقيا بعينه، على أنه من الظاهر أنه ليس هو فى ذلك الغشاء. وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن تكون هذا حال اللحم بل يكون فى هذا المعنى زائدا، أعنى فى معنى تأثره عن الملموس، لكونه متصلا بالحاسة. أعنى أن وصول الحس بتوسط اللحم يكون أسرع من وصوله بتوسط الغشاء الموضوع على اللحم، من قبل أن اللحم متصل بالحاسة وذلك منفصل.

٤٢٢آ٦ قال: ولذلك صار هذا العضو من البدن، أعنى اللحم وما جرى مجراه، يشبه أن تكون حاله حال الهواء لو كان متصلا بالبدن كما يدور. فإنه لو كان كذلك لكنا حينئذ نظن أنا بشئ

---

١ [ولا براق] ف <> ف٭ / ولاكن] ولكن ر / ٢ الكثير] ر٭ بالكثير ر / التضاد ال[<موجود فى اللمس>] ر / ٦ باقى ر / الموجب] ر٭ الواجب ر / أن] ر٭ بان ر / ٧ فاما <هل> ر / ٩ على [أنه] ر <> ز٭ / ١٠ هذه ر / [حال] ر <> ر٭ / ١٢ [وصول...من] ر <> ر٭ / وصوله [<الحاس>] ر / على اللحم [<وما جرى مجراه يشبه>] ر / ١٥ متصلا] ر٭ ملتفا ر / [كان] ر <> ر٭

---

٩ نجد] تجد ت، ش / ١٢ وصوله] ت وصول الحاس ش

واحد نحس الصوت واللون والرائحة وأن هذه كلها لحاسة واحدة، من غير أن يكون الأمر كذلك. لكن لما عرض للمتوسط فى هذه أن كان منفصلا من الجسم الذى فيه الحواس لم يعرض لنا فى ذلك مثل هذا الغلط. وأما هذا المتوسط الذى هو اللحم فلما كان جزءا من الحيوان غير ممكن أن ينفصل منه، ظن به أنه آلة لحس اللمس وأن هذه الحاسة حاسة واحدة، وليس الأمر كذلك. والسبب فى أن كان المتوسط فى هذه الحاسة جزءا من الحيوان هو أن هذه الحاسة لما كانت فى باطن البدن لزم أن يكون المتوسط الذى يدرك به جزءا من البدن. ولما لم يمكن أن يكون ما هو جزء من البدن من ماء ولا من هواء لكونه له قوام وحد، والماء والهواء ليس له حد ولا شكل، وجب أن يكون هذا المتوسط مركبا من أرض وهواء وماء ونار، وأن تكون الأرضية أغلب عليه لمكان القوام. وهذه هى حال اللحم وما يجرى مجرى اللحم فى الحيوان الذى لا لحم له. وإذا كان ذلك كذلك فقد يجب أن يكون المتوسط فى هذه الحاسة ملتصقا بالبدن وأن تكون هذه الخاسة أكثر من واحدة.

وقد يدل على أنها أكثر من واحدة وأن هذا الغلط إنما عرض من قبل أن المتوسط فيها جزء من البدن؛ أنا نجد اللسان يدرك الملموسات ويدرك الطعوم فلو كان سائر اللحم يحس الطعم لعرض لنا أن نظن أن الذوق واللمس حاسة واحدة بعينها. وأما الآن فيظهر أنها إثنان من قبل أنا نجد كل ذائق لامسا وليس ينعكس هذا، أعنى أن يكون كل لامس ذائقا، إذ كان اللحم يلمس ولا يذوق.

---

٢ [الكان] ر <> ره / ٢ كان] ره يكون ر / ٢، ٥، ٦ جزءا] جزا ف ر / ٤ [واحدة] ف <> ف٥ / ٦ باطن] بطن ف / ٦-٧ [لزم...البدن] ر <> ره / ٧ <لا> من ما ر / ٨ يكون [<ما هو جز من البدن>] ف

---

٦ باطن] ت، ش ط سطح ش ح خ ل م / ١٢ أنا] فانا ت أن ش

ومما يشك الإنسان فيه هل تحتاج حاسة اللمس إلى المتوسط الذى من خارج مع حاجتها إلى المتوسط الذى هو اللحم؟ وذلك أن كل جسم لما كان له عمق وهو القدر الثالث الذى للجسم، أعنى الطول والعرض والعمق، وجب أن يكون بين كل جسمين غير متماسين جسم آخر ضرورة (٦٢). وإذا كان ذلك كذلك وكانت الأجسام اليابسة التى تتماس إنما تتماس وهى فى جسم رطب كان بينهما قبل أن يتماسا، وكانت الرطوبة ليست تنفك من سطوح المتماسة، أعنى من السطوح التى بها تتماس الأجسام اليابسة فى الجسم الرطب الذى هو الهواء والماء؛ وكان الرطب لا ينفك أيضا من الجسم، فواجب أن يكون بين الأجسام المتماسة اليابسة جسم رطب ضرورة. إلا أن يكون التماس يوجب يبس سطوحها وذلك غير متخيل، أعنى أن تكون سطوح أجسام ما مبلولة فإذا ماس بعضها بعضا فى الماء يبست تلك السطوح عند المماسة، ولذلك كان الأمر ظاهرا فى الماء. وإذا كان ذلك فى الماء لازما لزم أن يكون الأمر مثله فى الهواء وإن كان يذهب ذلك فى الهواء عن إحساسنا، وأما الماء فهو معلوم بنفسه أنه ليس يلقى فيه جسم جسما إلا وكلا الجسمين مبلول. وإذا كان ذلك كذلك فبينهما جسم ضرورة.

وإذا قلنا إن الأجسام اليابسة إنما تتماس وبينها جسم رطب فهل حاجة الحواس إلى المتوسط تختلف، أعنى أن بعضها تحتاج إلى المتوسط مثل ما يظن بالبصر والسمع والشم، وبعضها ليس يحتاج إلى المتوسط مثلما يظن بالذوق واللمس؟ أو ليس الأمر كذلك بل إنما تحس الأشياء الملموسة مثل الصلب واللين بالمتوسط بعينه الذى به تحس تلك الثلاثة الباقية. ولكن الفرق بينهما أن المحسوسات فى هذه الثلاثة تدرك من بعد وفى حاسة اللمس تدرك من

---

٤ [ذلك] ف <> ف• / [التى تتماس] ر <> ر• / ٥ ليس ف / ٦ [الاجسام] ر <> ر• / ٨ [رطب] ر <> ر• / ١٠ [الهوا] ال(<ما>) هوا ر / ١٢ [حاجة] ف• جحة ف

قرب ولذلك لا يشعر به. وإذا كان هذا هكذا فإنما نحس جميع الأشياء بتوسط من خارج لاكن هذا المتوسط يذهب علينا في هاتين الحاستين، أعني اللمس والذوق. فإنا كما قلنا أيضا فيما تقدم لو كنا نحس الملموسات بتوسط غشاء علينا من غير أن نشعر بوجود ذلك الغشاء لقد كانت تكون حالنا في ذلك كحالنا في الماء والهواء. أعني أن ما كان يعرض لنا في الغشاء من أن نظن أن إحساسنا الملموسات هو بنفسه دون ذلك الغشاء، كذلك يعرض لنا مع الماء والهواء إذا كان كالغشاء علينا، أعني أنه يعرض لنا من ذلك ألا نحس بأن الملموسات إنما نحسها بتوسط. لاكن وإن ظهر من هذا القول أن الملموسات لا تكون إلا بمتوسط كما تكون الحواس الثلاثة، فينبغي أن نعتقد أنه ليس فعل المتوسط في هذه الحاسة كفعل المتوسط في تلك. لاكن الملموسات تخالف الألوان والأصوات والروائح في حاجتها إلى المتوسط من قبل أن المحسوسات في هذه الثلاثة تفعل أولا في المتوسط ثم تفعل ثانيا فينا، فأما في اللمس فمما تفعل المحسوسات في المتوسط وفينا، مثل الذي يناله الصدمة بتوسط الترس. فإنه ليس الترس هو الذي صدمه لكن عرض أن يصدمهما جميعا الصادم.

قال: وبالجلمة فيشبه أن يكون حال اللحم واللسان من حاسة اللمس والذوق كحال الماء ٤٢٤ب١٧ والهواء عند الحواس الثلاثة الباقية. وذلك أنه كما نجد المحسوس إذا وضع على الحاسة في الحواس الثلاثة لم تحس بها الحاسة أو أحست حسا رديا، بمنزلة لو وضع جسم أبيض على الناظر الأقصى، كذلك يلزم أن يكون الأمر في حاسة اللمس. وإن كان ذلك كذلك فاللحم ليس بحاسة اللمس، إذ كانت هذه الحاسة تدرك المحسوسات إذا وضعت على اللحم، وإذا كان ذلك كذلك فاللحم بمنزلة المتوسط.

---

١ [<ال>] قرب ر / ٢ [ذلك] ر <> ره / ٤ [ان] ر <> ره / ٥-٦ [والهوا...الملموسات] ر <> ره / ٨ [<الملموسات>] حاسة] ف / ١٢ صدمه] صدمة ر / ١٥ او احست] ره واحست ر / حسا] ف• حسيا ف / ١٧ بحاسة] ره يحسه ر

والملموسات بالجملة هي الفصول العامة لجميع الأجسام، أعني أنها التي ينقسم بها الجسم من جهة ما هو جسم، وهي الفصول التي بها تحد الأسطقسات، أعني الحار والبارد والرطب واليابس، وهي التي قلنا فيها آنفا عند كلامنا في الأسطقسات. (٦٣) فأما حاسة هذه الفصول فهو العضو الذي هو بالقوة معاني هذه الفصول لا الذي هو بالقوة هذه الفصول، لأن تلك هي المادة الأولى. وذلك أن الإحساس لما كان انفعالا ما على الجهة التي لخصت فيما تقدم، (٦٤) وكل منفعل فله فاعل وكان كل فاعل فإنما يفعل مثله بالفعل، فواجب أن يكون إنما يفعل مثله بالفعل ما هو مثله بالقوة لا بالفعل. ولذلك وجب أن لا يحس العضو اللامس الحار جسما حارا مساويا له في الحرارة، ولا العضو البارد جسما مساويا له في البرودة، بل إنما تحس هذه الأعضاء (٦٥) ما هو أكثر حرارة منها وأكثر برودة. لذلك كانت آلة هذه الحاسة متوسطة بين الأضداد في المحسوسات، أعني أنها معتدلة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. ولذلك صارت تميز الأطراف فإن المتوسط يميز الأطراف، وذلك أنه يتشبه بكل واحد منها ويستكمل به (٦٦). وكما قلنا قبل يجب أن يكون ما من شانه أن يحس بالأبيض والأسود ليس بالأبيض ولا الأسود ولكنه بالقوة جميعها، وكذلك في سائرها كذلك يجب أيضا أن يكون العضو اللامس لا حارا ولا باردا ولا رطبا ولا يابسا في الغاية، (٦٧) إذ كان ليس يمكن في الجسم الذي هاهنا أن يعرى من هذه الكيفيات.

---

٢ جسم [<من جهة ما هو جسم>] ف / [التي] ر <> ر° / تحد] ر تحدد ر° / ٥ الاحساس] ف° الحساس ف / ٦ وكل] ر وكان كل ر° / ٧ هو [مثله] ر <> ر° / اللامس] ف° اللمس ف / ٩ واكثر [<منها>] ر / [هذه] ر <> ر° / ١٠ ال[<اضاد>] اضداد ر / ١١ منها] منهما ر / ١٢ تكون ف / بالابيض] ر بابيض ر°

---

٦ وكل] وكان كل ت ا د ه، ش / ٩ واكثر منها ت ا

قال: وكما أن البصر يدرك المرئى وغير المرئى وكل حاسة منها تدرك المتقابلات التى فى ٤٢٤آ٠
محسوساتها ، كذلك هذه الحاسة تدرك الملموس وغير الملموس. وغير الملموس يقال على الجهات الثلاثة التى يقال عليها غير المرئى وغير المسموع ، وهى الملموسات الضعيفة والمفرطة وأعدام هذه.

قال: فقد قيل فى واحد واحد من الحواس على طريق الأمر الكلى العام. وقد ينبغى أن ٤٢٤آ١٥
تعلم من أمر كل حس أن الحاس هو القابل لصور المحسوسات دون الهيولى ، ولذلك هى فى النفس معان وخارج النفس أمور جسمانية غير مدركة أصلا ولا مميزة. ومثال هذا القبول الذى فى الحواس على جهة المناسبة لا على الحقيقة ، (٦٨) مثل قبول الشمع شكل الخاتم. فإنه يقبله دون هيولاه إذ كان يقبله على وتيرة واحدة كان الخاتم من ذهب أو فضة أو غير ذلك ، أعنى أنه يقبل شكله دون مادته ولو قبله مع هيولاه لكان الذى يحصل فى الشمع خاتم حديد أو خاتم ذهب.

وعلى هذا المثال تنفعل واحدة واحدة من الحواس عما لها بالطبع أن تنفعل عنه ، إن كان لونا فلونا وإن كان صوتا فصوتا. إلا أنه ليس يمكن أن ينفعل عنه من جهة ما يصير هو صوتا أو لونا ، بل من جهة ما يصير معنى الصوت مشار إليه أو معنى اللون المشار إليه ، أعنى الشخص لا الكلى. (٦٩) والذى فيه هذه القوة التى هى المعنى المجرد من الهيولى هو الحس الأول ، (٧٠) وإذا قبله صار هو والمقبول شيأ واحدا فأما بالوجود فهما مختلفان. ومن هاهنا تبين السبب الذى

---

١ [ان] ف <> ف• / ٥ حس] جنس ر حاس ر• / ٧ قبول] ر• قبل ر / ١١ [عنه] ف ر <> ف• / ١٢ [ليس] ف <> ف• / [ان ينفعل] ر <> ر• / ١٢ الصوت] ف• لصوت ف لصوتا ر / اللون] ف• للون ف ر / ١٤ الحس] الحاس ر / ١٥ يتبين ر

---

٥ حس] ت، ش / ١١ عنه] ت، ش / ١٢ الصوت] ش ط• صوت ت ا ب ج د لصوت ت ه، ش / اللون] ت ا ج و ه، ش لون ت ه

من قبله صار إفراط المحسوسات يفسد آلات الحواس. وذلك أنه إذا كانت حركة الحاس عن المحسوس أقوى مما يحتمله الحاس انحلت النسبة التى بها صار الحاس حاسا وبقى جسما دون إحساس، كما ينحل اتفاق الأوتار ونغمها إذا قرعت قرعا شديدا لانحلال تلك النسبة التى عنها يكون الاتفاق فى النغم عن القرع الشديد.

٤٢٤آ٢٢ قال: فأما السبب الذى من قبله صار النبات لا يحس بالملموسات وفيه جزء نفسانى وهو يقبل الانفعال عن الملموسات، أعنى أنه يسخن ويبرد، فليس ذلك شيئا غير أن النبات ليس فيه الاعتدال (٧١) الذى فى اللحم، أعنى المتوسط الذى من شأنه أن يدرك الأضداد، ولا فيه أيضا القوة النفسانية التي بها يقبل هذا المتوسط صور الملموسات.

قال: (٧٢) ويخص الملموسات أنه ينفعل عنها ما يدركها وما لا يدركها نوعا واحدا من الانفعال، وأما سائر المحسوسات فليس تنفعل عنها بما هى ذلك المحسوس إلا الحاسة الخاصة بها. فإنه لا ينفعل عن الروائح ما لا يمكنه أن يشم ولا عن الألوان ما لا يمكنه أن يبصر وكذلك الأمر فى الباقية. وذلك بين من أنه لا الضوء ولا الظلمة ولا الألوان تفعل فيما عدى الإبصار شيئا، وكذلك الروائح لا تفعل فيما عدى حاسة الشم شيئا إلا أن يكون ليس برائحة. (٧٣) وكذلك الصوت إلا أن يفعل شيئا ليس هو صوتا مثل الرعد، (٧٤) فإنه قد يشق الخشب. وأما

---

١ الحواس [<حاسا وبقى جسما دون احساس كما ينحل اتفاق>] ر / حركة الحواس ر / ٢ مما يحتمله الحاس] ر• مما تحت الله حواس ر / [التى] ر <> ر• / ٣ لانحال ف / ٤ القريع ر / ٥ الذى من قبله] ف• الذى قبله ف / ٩ يدركها] ادركها ف / ١١ [بها] ر <> ر• / ١٢ [الامر] ر <> ر• / [الظلمة ولا] ف <> ف•

---

١ حركة الحاس] حركة الحواس ت، ش / ٣ [لانحال تلك النسبة] ت، ش / ٩ يدركها] ت، ش

الملموسات فإنها تفعل فيما يدركها وما لا يدركها فعلا هو من نوع واحد بعينه أو جنس واحد.

وأرسطو يقول (٧٥) إن الطعم هو بهذه المنزلة وفيه نظر. وذلك أنه يقول إن لم تفعل هذه في غير الحواس فمن أى شئ تنفعل الغير متنفسة؟ فإن كان الانفعال الذى يعرض فى اللسان عن الطعوم مثل الخشونة والملاسة هو سبب إدراكه الطعوم، على ما يقوله أفلاطون وجالينوس، (٧٦) فالطعوم تفعل فى حاسة الذوق وفى غيرها هذا الفعل. وإن كان معنى الطعم أمرا زائدا على هذا، كان الانفعال معنى خاصا بهذه الحاسة. فإن كان القبض الذى يدركه اللسان هو معنى التخشين الذى يناله من القابض والدسم هو معنى التملس الذى يناله من الدسم، كما أن الحرارة التى تحسها حاسة اللمس هى معنى الحرارة التى فى الهيولى. فالطعوم تفعل فى غير حواسها وإن لم يكن الأمر كذلك لم تفعل إلا فى الحاسة الخاصة بها، وهو الظاهر عندى.

قال: (٧٧) فإن زعم زاعم أن الأجسام تنفعل عن الصوت وعن الرائحة واحتج لذلك بانفعال الهواء والماء عنهما، قلنا له إنه ليس كل جسم فمن شأنه أن ينفعل عن الصوت وعن الرائحة، وإنما ينفعل عنهما من الأجسام ما كان غير منحصر فى نفسه، أى لم يكن له حد ونهاية وقوام وشكل، مثل الهواء والماء، وأما التى تنفعل عن الملموسات فهى المنحصرة الثابتة. فإن سأل سائل فقال إذا كان اشتمام الشم انفعالا وقبول المتوسط الرائحة انفعالا أيضا فما الفرق بين الانفعالين، فنقول له إن الهواء إذا انفعل بسرعة عن المحسوس فإنه يصير بهذا الانفعال محسوسا للحاسة، أى محركا لها، وأما الحاسة فتصير بهذا الانفعال حاسة لا محسوسة.

وهنا انقضت معانى هذه المقالة الثانية، والحمد لله وحده.

---

١ الملموسات] ف• الملموس ف / ٦ [كان] الانفعال ف <> ف• <هذا> الانفعال ر / ٧ القابض] ر• قارض ر / ٨ الهيولى] ف• هيولى ف / ١٢ [فى] ر / ١٤ اشتمام] ر• اشمام ر / الشم] ر الشام ر• / ١٥ انفعل] انفعال ف / ١٧ هذه] هذا ف

---

١٤ الشم] الشام ت، ش ح

تلخيص المقالة الثالثة من كتاب النفس

للحكيم الفيلسوف ارسطاطاليس (١)

٤٢٤ب٢٢ قال: أما أنه ليس حاسة سادسة سوى الحواس الخمس فمن هذه الأشياء التى اقولها يقع التصديق بذلك. أما أولا فلأنه إن كان كل حاسة من هذه تستوفى جميع المحسوسات التى فى الحس الذى من شأنه أن تحسه تلك الحاسة -مثال ذلك أنه إن كانت حاسة اللمس تستوفى جميع الملموسات وحاسة البصر تستوفى جميع المرئيات وكذلك الأمر فى حاسة حاسة- فيلزم ضرورة إن نقصنا إحساس ما أن تنقصنا حاسة ما. إلا أن هذه الحواس لا ينقصها حس ما مما شأنه أن يحسه، وإن كان (٢) تنقصنا حاسة ما.

وكانت كل حاسة إما أن تدرك محسوسها بشئ هو جزء من الحيوان مثل اللحم وما يقام مقامه أو شئ غريب وهو الذى يعرف بالمتوسط، وذلك هو الماء والهواء، فبين أنه من كان له حاسة من الحواس فإنما يدرك إما باللحم وإما بالهواء أو الماء أو كليهما. وإذا كان ذلك كذلك فبين أن عدد الحواس على عدد الجهات التى تقبل هذه المتوسطات بها المحسوسات، أعنى أنه على عدد جهات قبول المتوسطات المحسوسات يكون عدد الحواس؛ لكن إن كانت الجهات التى بها تخدم هذه المتوسطات الحواس هى خمس فواجب أن تكون الحواس خمسا. وهو ظاهر أن

---

٢ [ليس] ف <> ف٥ / [<اوقو>] اقولها ر / ٧ ان نقصنا] ان ينقصنا ر٥ / ١٠ فبين [<ان عدد الحواس>] ر / انه] انه ان ر / ١٢ [ان] ف <> ف٥ / ١٢ [عدد] الحواس ف

٢-١ [من...ارسطاطاليس] ت، ش / ٥ تحسه] تحسها ت / ٧ أن نقصنا] أن ينقصنا ش أن كان ينقصنا ت ا ب ج ٥ / ١٠ فبين أن عدد الحواس ت ا / ١٢ عدد الحواس] ت، ش

الجهات التى بها يخدم الهواء أو الماء أو كليهما هى ثلاثة، أعنى الجهة التى بها تقبل اللون وهو عدم اللون فيها أعنى فى المتوسط، والجهة التى بها تقبل الرائحة وهو كونها عادمة الرائحة وعدم الحركة أيضا، وهى الجهة التى يقبل بها الهواء والماء الصوت. وأما الجهات التى يخدم بها اللحم الحواس فهى إثنان، جهة قبول الطعم وجهة قبول الملموسات، وهى أن تكون الآلة أو المتوسط متوسطا بين الأضداد، وأن تكون فى الذوق هذه الآلة مرتبطة برطوبة غير ذات طعم. وإذا كانت كل حاسة إنما تحس بمتوسط إما غريب وإما غير غريب، وكان جهات المتوسطات خمسا وكل جهة منها تخص حاسة، فواجب أن تكون الحواس خمسا. فهذا هو معنى أحد البراهين التى استعمل أرسطو فى هذا المعنى وهو مأخوذ من المتوسط.

وأما البرهان الثانى فهو مأخوذ من الآلة، وذلك أنه لما كانت كل حاسة تنسب إلى الأجسام البسيطة فإنما تنسب إلى الماء والهواء فقط، أعنى أن الماء والهواء هو الغالب على الآلة. (٣) وذلك أن البصر هو من ماء والسمع من هواء على ما تبين (٤) والشم بكل واحد منهما. (٥) وأما النار فإنها لا تنسب إليها حاسة من الحواس نسبة خاصة ولكن مشتركة، وذلك أن كل حاسة إنما يتم فعلها بالحرارة. وكذلك الأرض يشبه إما الا تكون منسوبة إلى واحدة منها، وإما أن تنسب للمس، لكون آلة اللمس لها قوام وشكل. وإذا كانت كل حاسة فواجب أن تنسب إلى الأسطقسات نسبة خاصة، وكان ليس هاهنا جسم بسيط تنسب إليه الحواس غير الماء والهواء،

---

١ ال[<ظاهر>] جهات ر / يقبل ر° / ٢ الصوت] ر° والصوت ر / ٥ كانت] ر° كان ر /
٦ ال[<ملموسات>] متوسطات ر / خمسة ف / ٧ جهة] عدد ف / خمسة ف / ٩ [انه] ر /
١٠ هوا ر هما ر° / ١١ البصر] ر° الناظر ف ر / ١٢ للمس ف / ١٥ [والهوا] ر <> ر°

---

٢ الصوت] ت ا ب ج، ش ح ط خ والصوت ت د ه، ش ل م / ٤ أو المتوسط] والمتوسط ت، ش / ١٠ هو الغالب] ت، ش خ° هو غالب ش خ هما الغالبان ش ح ط ل م / ١١ البصر] ت الناظر ش

فبين أنه ليس هاهنا حاسة إلا حاسة تنسب إلى الماء والهواء، لأنه إن كان هاهنا حاسة سادسة وجب أن تنسب إلى جسم خامس، لأن المنسوب للماء والهواء هي هذه الثلاثة والمنسوبة إلى الأرض أو إلى المتزج منها على الاعتدال هي اللمس والذوق. وهذان الأسطقسان أعنى الماء والهواء إنما توجد جميع الحواس المنسوبة إليهما في الحيوان الكامل لمكان الأفضل، وذلك في الحيوان الذى ليس له نقص ولا عاهة. فإنا نجد الخلد له عينان تحت الجلد وليس يبصر إلا ما زعم بعضهم أنه يبصر أظلال الأشباح فيما حكى غير أرسطو. (٦)

وأما البرهان الثالث وهو أوثقها فإنه مأخوذ من المحسوسات (٧) وهو هكذا: قد يجب إن كانت هاهنا حاسة غير هذه الحواس أن يكون هاهنا محسوس ما غير هذه المحسوسات، وإن كان ذلك كذلك وجب إما أن يوجد جسم ما يتكيف بهذه الكيفية الزائدة غير هذه الأجسام التي لدينا أو توجد في هذه الأجسام التي لدينا كيفية غير هذه الكيفيات الموجودات، وذلك محال وشنيع. وأيضا ليس يمكن أن يكون هاهنا حاس ما غير الحواس الخمس ويكون محسوسه أحد المحسوسات المشتركة، إلا لو كان إدراك المحسوسات المشتركة لكل واحد من الحواس بالعرض، وليست بالعرض. (٨) مثال ذلك الحركة والسكون والمقدار والشكل والعدد. (٩) وذلك أن هذه كلها إنما تحسها الحواس بأن تنفعل وتتحرك وما هو هكذا فهو بالذات. مثال ذلك المقدار فإنها تدركه بانفعال ما. وكذلك إدراكها الشكل لأنه كيفية مقترنة بمقدار. فأما إدراكها السكون فهو بإدراكها عدم الحركة وأما إدراكها العدد فبادراكها عدم الاتصال فيها.

---

٤ وذلك [في] ف <> ف• / ٨ <جسم> محسوس ر• / ٩ [جسم] ر <> ر• / ١٠ [أو توجو...لدينا] ف <> ف• / يوجد ر / الموجودات] الموجودة ر / ١٢ [والشكل] ر <> ر• / ١٥ فانها تدركه] فان ندركه ر• / ادراكها] ادركنا ر• / ١٦ [<بادركها>] بادراكها ر / فبادراكها] ف• فادراكها ف

---

١٠ يوجد ت، ش ح غ / ١٥ فإنها تدركه] فإنا ندركه ت، ش / إدراكها] أدركنا ت، ش

وإذا كان الأمر هكذا فمن البين أنه ليس يمكن أن تكون هاهنا حاسة خاصة بالمحسوسات المشتركة، كأنك قلت الحركة، وذلك أنه لقد كان يكون إدراك الحواس الحركة مثل إدراكها بالبصر أن هذا الشئ حلوا، أعني بتوسط اللون. وإنما يعرض لحاسة ما أن تدرك محسوس حاسة أخرى متى اتفق أن اقترنت الحاستان جميعا في إدراك ذينك المحسوسين في شئ واحد في وقت ما، ثم عرض لها بعد ذلك أن أحست وحدها المعنى الخاص بها في ذلك الشئ. فحينئذ تقضي من قبل محسوسها على محسوس الحاسة الأخرى فيكون ذلك قضاء بالعرض أي من قبل ما عرض لها قبل ذلك العارض، مثلما يعرض للبصر أن يقضي على الأصفر أنه حلو من قبل أنه عرض له أن أردك في العسل الأمرين جميعا، أعني الصفرة والحلاوة بحاسة البصر وحاسة الذوق. ولو كان لواحد من هذه المحسوسات المشتركة حاسة خاصية لوجب أن يكون إحساسنا إياها مثل إحساسنا بالبصر أن هذا الشئ حلوا ومثل إحساسنا بالبصر أن هذا ابن فلان(١٠) من قبل إحساسنا أنه أبيض. وذلك إذا اتفق قبل ذلك في وقت آخر أن ندرك بالعقل أنه ابن فلان وندرك بالحس أنه أبيض، فإنه إذا اتفق مثل هذا ثم أدركنا بعد بالبصر أنه أبيض حكمنا بالبصر أنه ابن فلان وذلك بالعرض. وليس الحكم على شيئين أنهما واحد لحاسة واحدة بل لحاستين معا، ولهذا متى انفردت بهذا الحكم حاسة واحدة عرض لها الغلط. مثال ذلك إذا

٢ انه لقد كان] ف• ر•• [انه] ف ر انه كان ر•• / ٨ والحلاوة] ف• والحلوة ف /
١٠ [هذا...ان] ر <> ر• / ١٠، ١٢، ١٢ ابن] بن ف ر / ١٢ انهما] انه ر

٢ انه لقد كان] ش ط ح ل م أنه كان ت / ٦ قضاء] القضاء ت ا ب ج د، ش /
١٠ [هذا...أن] ش ح

حكمنا بالبصر على ان الأصفر مر، (١.١) من قبل أنه قد أدركنا المرارة والصفرة في شئ واحد بعينه بحاسة البصر وحاسة الذوق. وللباحث أن يبحث لم صرنا ندرك هذه المحسوسات المشتركة باكثر من حاسة واحدة، وانما كان ذلك لئلا يذهب علينا مغايرة المحسوسات المشتركة للمحسوسات الخاصية. وانما كان ذلك لازما لأنه لو فرضنا مثلا أن البصر هو الذى يدرك هذه دون سائر الحواس لقد كان البصر يعرض له أن يذهب عليه تمييز الأبيض من المقدار والشكل، من قبل أن المقدار واللون يلزم كل واحد منهما صاحبه، أعنى أنه لا يدرك اللون إلا مع المقدار. فأما الآن فلما كان المقدار والشكل يدركهما غير البصر لم يعرض للبصر أن يظن أنهما ومدركه شئ واحد.

---

٢ [المشتركة للمحسوسات] ف / ٧ يظن [<به>] ر

---

٦ والشكل] ت ا [] ت ب ج د ه، ش

القول في الحاسة المشتركة

ولما كنا نبصر مثلا ونحس بأن نبصر ونسمع ونحس بأن نسمع وكذلك الأمر في حاسة حاسة، فقد يجب ضرورة أن يكون إحساسنا بأنا نبصر إما بالبصر وإما بقوة أخر. وكذلك الأمر في حاسة حاسة وذلك أن كل حاسة نجدها تحس محسوسها الخاص بها وتحس أنها تحس. لكن إن كان ذلك كذلك لزم أن يكون للحاسة الواحدة بعينها إدراكان، إدراك المحسوس وإدراك أنها تدرك، فيكون مثلا للبصر محسوسان، اللون وإدراك اللون. وإن كان الأمر كذلك لزم عن ذلك أحد أمرين: إما أن يكون هذان المنيان مدركين لقوتين في حاسة حاسة، فيجب أن تكون حاستان للمحسوس الواحد بعينه، الحاسة التي تحسه والحاسة التي تحس أن تكون تلك تحس، وذلك شنيع؛ وإما أن نضع أن الشئ يحس نفسه حتى يكون الفاعل هو المنفعل. لأكن إن فرضنا هذين الإدراكين لقوتين أعني لحاستين ،فقد يلزم أيضا في تلك الحاسة ما لزم في الأولى، وذلك أنه يجب أن يوجد لها إدراكان: إدراك لمدركها الأول وهو إدراك الحاسة الأولى، وإدراك أيضا أنها تدرك. فإن فرضنا هذا لقوتين مرت الحواس إلى غير نهاية وذلك مستحيل، فيجب لذلك أن يفرض ولا بد قوة واحدة تدرك الأمرين جميعا. وإذا كان تطع ما لا نهاية له واجبا فالأخلق أن نفعل ذلك في أول الأمر ونتنزل أن هذه الحاسة هي التي تدرك محسوسها وتدرك أنها تدرك. إلا أن هذا القول أيضا فيه موضع شك. وذلك أنه إن كان البصر إنما

---

٢ حاسة [حاسة] ف ` <> ف• / ٦ [مثلا] ر <> ر•. / [وادراك اللون] ف <> ف• / الامر كذلك] كذلك الامر ر / ٩ نفسه] ر• بعينه ر / ١٠ الادراكين] ف• الادركين ف / ما لزم] ما يلزم ر / ١٥ انما] ر• ليس ر

---

١٠ ما لزم] ت ما نلزم ش

يدرك اللون وكان يدرك أنه يدرك، فيجب أن يكون الإدراك بعينه لونا. فنقول إنه من البين بنفسه أن البصر ليس يدرك معنى واحدا ولذلك ليس يلزم أن يكون كل ما يدركه البصر فهو لون. والدليل على ذلك أنا قد نحكم بالبصر ونحن لا نبصر لونا، وذلك إذا حكمنا على الظلمة وعلى الضوء، ولأكن ليس حكمنا على الظلمة والضوء على مثال واحد. وأيضا فإن لنا أن نسلم أن نفس الإبصار مثلا هو لون، وذلك أن الناظر يصير عند إدراكه اللون كله ملونا. والسبب في ذلك أن الحاس يقبل المحسوس ويتشبه به، لاكن يقبل المعنى المحسوس خلوا من الهيولى وهو خارج النفس في هيولى. ولذلك تكون المعاني المحسوسة إذ فارقت الهيولى وصارت في النفس إحساسات وخيالات لا لون ولا حرارة ولا برودة ولا غير ذلك من المحسوسات.

وفعل المحسوس خارج النفس في تحريكه الحاسة وفعل الحس الذى في الحاسة -أعني الكيفية التي يتكيف بها الحاس- في تحريكه القوة الحساسة هو واحد بعينه،فأما بالوجود فليس هو واحدا بعينه، وذلك أن وجود المعنى المحسوس خارج الحس مخالف لوجوده في الحس. ومثال ذلك أن الصوت الذى بالفعل خارج النفس حاله في تحريك آلة السمع كالسمع الذى بالفعل في تحريكه قوة السمع. وانما كان ذلك كذلك لأن الشئ يكون له سمع بالقوة كما يكون له صوت بالقوة ويكون له صوت بالفعل كما يكون له سمع بالفعل. وأيضا فإن كان واجبا أن يكون كل فعل يصدر عن فاعل وكل حركة تصدر عن محرك إنما يوجد في الشئ المنفعل، فقد

١ [يدرك] اللون ف <> ف• / ٢ [<وعلى الظلمة>] وعلى ر / ٤ [واحد] ر <> ر• /
٥ يصيرا ف• ر يبصر ف ر• / ملونا] ر• ذو لون ر / ٧ [في] ف <> ف• / اذا]
اذا ف / ٩ الحس] ف [] ف• / ١٠ يتكيف] ر• تتكيف ر / ١٤ سمع] ف• صوت ر

٢ ولذلك] ت ب ج•، ش ط• خ ولاكن ت ا د ه، ش خ ط ل م / ٥ ملونا] ت ه ذو لون
ت ا ب ج د، ش ح ط ل م ذو اللون ش خ / ٦ يقبل] ت ه، ش ل لا يقبل ت ا ب
ج د، ش ح ط خ م / ٧ إذ] ت وإذا ش ط خ ل م / ١٢ [آلة] ت، ش

يجب أن يكون الصوت هو بنفسه السمع الذى بالفعل في الذى بالقوة. وذلك أن فعل الفاعل هو من جنس الفاعل وهو موجود في المنفعل، ومن قبل ذلك ليس يجب أن يكون كل محرك يتحرك، على ما تبين في الاقاويل الكلية. (١٢) ففعل الصوت هو صوت أو تصويت وفعل السمع هو سمع أو سماع، (١٣) ولذلك كان السمع ضربين والصوت ضربين أعني بالقوة وبالفعل، وكذلك الأمر بعينه في سائر الحواس والمحسوسات. فإنه كما أن الفعل والانفعال هما في المنفعل لا في الفاعل، كذلك فعل المحسوسات هو في الحواس وفعل الحواس هو في الحاس الأول. (١٤) إلا أن لبعض هذه الأفعال اسما مثل التصويت والسماع، وفي بعضها ليس لأحدهما اسم. فإن فعل البصر يقال له إبصار وأما فعل اللون في الحاسة فلا اسم له في اللسان اليوناني. (١٥)

ولما كان فعل المحسوس والحاس واحدا إلا أنهما في الوجود مختلفان، فقد يجب ضرورة أن يكون فسادهما معا وسلامتهما معا. وهذا لازم فيها إذا كانت بالفعل فأما إذا كانت بالقوة فلا. إلا أن الطبيعيين المتقدمين (١٦) لم يصيبوا فيما قالوا من ذلك حين قالوا إنه لا يكون شئ ابيض ولا أسود دون بصر ولا طعم دون ذوق. وذلك أن ما قالوه من ذلك هو صحيح من وجه

---

١ في الذى] ر (في) ره / ٢ [هو صوت] ر <> ره / وفعل] وفعل وفعل ف /
٣-٤ وفعل السمع] وفعل السماع ر / ٤ [هو سمع] ر <> ره / ٦ الفاعل] ف• الفعل ف /
في الحواس] ف• في الحاس ف ر / [<وفعل الحواس هو في الحاس>] وفعل ر /
٧ الحاس] ره الحس ر / ٨ في لسان ر / ١١ وسلامتهما [معا] ر <> ره /
١٢ الطبعيين ر / ١٢ قالوه] قالوا ف

٣-٤ وفعل السمع] ت ب، ش ح ط م وفعل السماع ت ا ج د ه، ش خ ل / ٦ في الحواس] ت، ش / ١٢ قالوه] ت ا د، ش يقولونه ت ج قالوا ت ب ه

وغير صحيح من وجه، وذلك أنه لما كان الحس والمحسوس يقال على ضربين -على ما هو محسوس بالفعل ومحسوس بالقوة- فإن ما قالوه هو صادق على المحسوس بالفعل، وذلك أنه لا يكون محسوسا بالفعل إلا مع وجود الحواس، وأما بالقوة فليس يلزم أن يوجد المحسوس مع وجود الحواس. فالقدماء انما أخطأوا لأنهم لم يفصلوا ذلك وأطلقوا القول فيما شانه أن يكون مقيدا.

ولذلك لما كان الاتفاق الموجود في النغم صوتا وكان الصوت والسمع شيئا واحدا بعينه وكان الاتفاق نسبة ما بين النغم، فقد يجب أن يكون السماع بالفعل نسبة ما، وكذلك الأمر في حاسة حاسة. ومن قبل ذلك قد يفسد كل واحد منها إذا أفرطت هذه النسبة، مثل فساد السمع عند الصوت المفرط في الحدة والمفرط في الثقل، ومثل فساد الذوق عند الطعم المفرط والبصر عند الضياء والظلمة والشم عند الرائحة القوية الحلوة والمرة؛ والسبب في ذلك كله أن الحس الطبيعي إنما وجوده في النسبة المعتدلة. ومن أجل أن الحس نسبة من النسب، صار الحامض والحلو والمالح إذا أدنيت من الحاسة الشبيهة بها وهي خالصة كانت لذيذة. وبالجملة المحسوسات المختلطة على اعتدال أحرى أن تكون نسبة من الأطراف. مثال ذلك أن الصوت المركب من الحاد والثقيل أحرى أن يكون نسبة من الصوت الثقيل أو الحاد، ولذلك كانت

---

٢ بالقوة [<فليس يلزم>] ف / قالوه] قالوا ف / ٢ [يلزم] ر <> ره / ٤ اخطاوا] اخطوا ف ر / لم] لا ف / ٧-٨ [ما...في حاسة] ر <> ره / ٩ والمفرط] والمفروط ف / ومثل] ومثال ف / ١١ النسبة] ره نسبة ر / ١٤ نسبة] نسبه ف / او الحاد] والحاد ف ر

---

١ [وغير صحيح من وجه] ت، ش / ٢ ومحسوس] وعلى ما هو محسوس ت، ش / قالوه] ت، ش / ١٠ والحلوة ت ب ج، ش / ١٤ نسبة] ت، ش

المختلطة الذ في الحس وكذلك الحال في المختلطة من الحار والبارد عند حاسة اللمس مع الحار والبارد. وبالجملة فالحس نسبة فإذا أفرطت تلك النسبة أفسدت الحاسة وآذتها.

ومن البين بنفسه أن كل واحد من الحواس يحكم على محسوسة الخاص به ويحكم مع ذلك على الفصول المضادة التي في ذلك المحسوس. مثال ذلك أن البصر يحكم على اللون الذي هو خاص به ويحكم على الأبيض والأسود، وكذلك الأمر في سائرها. ولما كنا إنما نحكم على الأبيض والأسود بقياس كل واحد منهما إلى الثاني (١٧) وكذلك في كل متضادة موجودة في حاسة حاسة، فقد يجب أن يكون الحكم على اختلاف هذه المتضادة أيضا لقوة أخرى غير القوة التي تدرك جنس تلك المضادة. وذلك أن الحكم على اختلاف المحسوسات المتضادة هو حكم على محسوس كالحكم على المحسوسات انفسها. (١٨) فنقول إنه من البين بما أقوله (١٩) أن الحاس الأقصى ليس هو في حس اللمس مثلا في اللحم ولا هو في العين في حس البصر وكذلك الأمر في سائر الحواس. وذلك أنه لو كان الحاس الأقصى في البصر في العين مثلا والحاس الأقصى في الذوق في اللسان، لكان يجب إذا حكمنا أن الحلو غير الأبيض أن نحكم بقوتين مفترقتين. وذلك أن الذي يدرك الحلو على هذا النحو هو غير الذي يدرك الأبيض، إذ كان الذي يدرك الأبيض يكون في العين والذي يدرك الحلو يكون في اللسان. ولو كان ذلك كذلك لما صح منا الحكم أن الأبيض غير الأسود، وذلك أن الحاكم بأن هذا غير هذا يجب أن يكون واحدا من

---

١ الذ] ره التي ر / حاسة] فه الحاسة ف / ٨ المتضادة [<هو حكم على المحسوسات>] هو حكم] ف / ٩ الحاس] ره الحس ر / ١٠ الاقصى] ره اقصى ر / الاقصى [<في العين>] ر / ١١ [في البصر] ر في الابصار ره / في البصر [<وكذلك الامر في سائر الحواس وذلك انه لو حان الحاس الاقصى في الابصار>]! ف / ١٢ اذ] ره اذا ر

---

١ الذ] التي ت، ش / ١-٢ [عند...والبارد] ت، ش

جهة إثنين من جهة. (٢٠) ولو أمكن أن يكون الحاكم على الشيئين المختلفين إثنين، لكانت إذا احسست أنا هذا المشار إليه حارا واحسست انت شيئا آخر ابيض لقضيت انا بأن ما احسست انا غير ما احسسته أنت من غير أن أحس انا ما احسست أنت، وذلك مستحيل. فمن جهة ما هما متغيران وجب أن يكون الحكم لاثنين، ومن جهة أن احدهما غير الآخر وجب أن يكون الحكم لواحد. وذلك أنه كما يجب أن يكون رجل واحد بعينه هو الذى يقول إن هذا غير هذا، كذلك يجب أن تكون القوة التي بها يحكم الرجل الواحد على أن الحلو غير الأبيض قوة واحدة بعينها. وإذا كان ذلك كذلك فمن البين أنه ليس يمكن أن يقضى على المحسوسات المفترقة أو المختلفة بقوى مختلفة.

وأما (٢١) أن هذا النحو من الإدراك مع أنه لقوة واحدة يجب أن يكون في آن واحد فذلك بين من أنه كما أن الواحد منها بعينه يقول إن الخير غير الشر فى آن واحد كذلك من قال فى أحد الشيئين إنه غير فى آن ما ففى ذلك الآن يقول فى الآخر إنه غير، إذ كانت الغيرية إضافة بين شيئين والمضافان يوجدان معا بالفعل.(٢٢) وليس هذا هو الآن الذى يقال على طريق المجاز لأن ذلك منقسم، (٢٣) وإنما يقال فيه إنه غير منقسم من قبل أن فيه الآن الغير منقسم بالحقيقة.

لاكنه غير ممكن أن يكون شئ واحد بعينه يقبل أشياء متضادة ويتحرك عنها فى آن واحد، من طريق ما هو واحد وغير منقسم. ومثال ذلك أن هذا الشئ إذا كان حلوا فإنه يحرك

---

١ لكانت] لكنت ر / ٢ [<ال>]حارا ر / [بأن ما احسست انا] ف <> ف• / ٥ رجل] الرجل ر / ٦ الحلو] ال[<واحد>]حلو ر / ١٠ [<كذلك من قال فى ان واحد فذلك بين من انه كما ان الواحد منا بعينه يقول ان الخير غير الشر فى ان واحد>] كذلك ر /
١١ الاخر [انه] ر <> ر• / الغيرية] ف• الغيرة ف

---

١ لكانت] ت لكنت ش / ٥ رجل] الرجل ش ط

الحاس «الأول ب» ضربا (٢٤) من الحركة وإذا كان مرا حركه بضد تلك الحركة، وكذلك تحريك الأبيض للبصر هو ضد تحريك الأسود له. فإذا حكم الحس أن هذا مخالف لهذا بأن ذلك حلو وهذا مر وهو قوة واحدة غير منقسمة فقد انفعل معا عن الأضداد من جهة ما هو غير منقسم وذلك مستحيل. وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن أن نقول في هذه القوة الحاكمة على الأضداد معا أنها واحدة بالعدد (٢٥) غير منقسمة ولا مفترقة وهي بالمعاني التي تقبلها مفترقة منقسمة حتى ينفك بهذا من هذا الشك، فتكون من جهة ما هي منقسمة تدرك الأشياء المفترقة ومن طريق ما هي غير منقسمة تقضي عليها بالاختلاف، فتكون على هذا بالوجود منقسمة وأما بالمكان والعدد غير منقسمة . فنقول إن ذلك غير ممكن، أعني أن تكون هذه القوة واحدة بالعدد كثيرة بالصور والموجودات، فإنه إنما يمكن أن يكون شئ واحد غير منقسم بالعدد قابلا للأضداد معا بالقوة لا بالفعل والوجود. مثال ذلك أن الجسم الواحد بعينه يمكن أن يقال فيه إنه حار وبارد معا بالقوة فأما بالفعل فذلك غير ممكن إلا من جهة ما هو منقسم أن يكون جزء منه حارا وجزء منه باردا. فيجب أن لا تكون هذه القوة تقبل صور المحسوسات المتضادة إن كانت هذه القوة

---

١ الحاس] ف• الحس ف / «الاول ب» ضربا] الان ضربا ف ر / ٢ انفعل] انفعال ف /
٥ بالمعاني] ف• بالمعنى ف / تقبلها] ف• تقبله ف / ٧ منقسمة [<تقضي عليها بالختلاف
فتكون على هذا بالوجود منقسمة>] واما ف / ٨ غيرا] ف ففير ف• / بالعدد] ر بالموضوع
ر• / ٩ بالصور والموجودات] ر بالصورة والموجود ر• / بالعدد] ر بالموضوع ر• /
١١ [هو] ر <> ر• / ١٢ ان لا] الا ر / صورا] ر• صورة ف ر

---

١ «الأول ب» ضربا] في الآن ضربا ت ا ب ج• ه، ش الآن ضربا ت ج د / ٥ بالعدد]
بالموضوع ت، ش / ٨ غيرا] ش ففير ت / بالعدد] بالموضوع ت، ش / ٩ والموجودات]
ت ا ج، ش والوجود ت ب د ه / بالعدد] بالموضوع ت، ش / ١١ منقسم <أي> أن
ت، ش / ١٢ صورا] ت، ش

الحسية الواحدة تجري هذا المجرى، أي تكون واحدة بالعدد كثيرة بالوجود والماهية. فإذا كان هذا ممتنعا فنقول بل هذه القوة واحدة بالعدد وكثيرة بالأطراف والآلات، بمنزلة النقطة التي هي مركز الدائرة إذا أخرج منها أكثر من خط واحد إلى المحيط. (٢٧) وذلك إنه كما أن هذه النقطة هي كثيرة من جهة أطراف الخطوط التي تخرج منها وهي واحدة غير منقسمة من جهة أنها نهاية لجميعها، كذلك هذه القوة أعني المشتركة الحاسة هي واحدة من جهة أنها تنتهي إليها جميع المحسوسات وهي كثيرة من جهة الآلات أي الحواس. فمن طريق ما هذه القوة تشبه النقطة فهي تقضي على الأشياء المختلفة أنها مختلفة، ومن طريق الحواس المرتبة لتوصيل المحسوسات إليها تشبه أطراف الخطوط وتدرك أشياء مختلفة بالحس. فقد تبين من هذا القول أن هاهنا قوة مشتركة لجميع الحواس هي المبدأ.

قال: ولما كان القدماء قد اتفقوا على حد النفس بهذين الفصلين خاصة أعني من قبل ٤٢٧آ١٧
الحركة في المكان ومن قبل الإدراك الذي يرى أنه التصور بالعقل والإحساس، وكان قد يظن أن التصور بالعقل والفهم من جنس الحس وذلك أن التصور كأنه إحساس ما إذ كانت النفس في كل واحد من هذين تدرك الشئ وتقبل معناه دون صورته، (٢٨) وكان القدماء يقولون إن الفهم والإحساس شئ واحد بعينه مثل ابن دقليس. فإنه قال في موضع إن العقل في الناس إنما يحكم ويقضي على الشئ الحاضر المحسوس. وقال في موضع آخر (٢٩) إن من قبل ذلك صار الفهم يتغير فيهم دائما، يعني مثل الغلط والنسيان. ومثل ذلك قال اميروش حيث قال في الحس إنه يجرى مجرى العقل.(٣٠) فقد ينبغي أن نفحص هاهنا عن الحق في ذلك. وذلك أن

---

١ اي] ر ان ر• / بالعدد] ر بالموضوع ر• / ٤ من [<واحدة>] ر / ٥ هذه] ر• هي ر / القوة] ف• قوة ف / ١١ الادراك] ر المعرفة والادراك ر• / وكان قد] ر•• وقد ر وكان ر• / ١٧ [<نفيحص>] نفحص ر

---

١ بالعدد] بالموضوع ت، ش / ٢ [بالعدد] ت، ش / [بالأطراف والآلات] ت، ش / ٩ المبدأ لهم ت، ش / ١٦ مثل الغلط] ش في الغلط ت

هاؤلاء جميعا يظنون أن التصور بالعقل جسماني كالإحساس لأنهم اعتقدوا أن الإحساس والفهم إنما يكون بالشبيه، ولما كانت هاتان القوتان تدرك الأجسام لزم أن تكونا جسما، على ما لخصناه قبل من مذهب القدماء في ذلك. (٢١)

٤٢٧ آ ٢٩ قال: على أنه كما أنهم قالوا في سبب المعرفة فقد كان يجب عليهم أن يقولوا في سبب الغلط فإن الغلط أكثر وجودا في الحيوان وزمان وجود النفس جاهلة غالطة أطول من زمان وجودها عالمة.

٤٢٧ ب ٢ قال: ومن قبل أن سبب المعرفة هو الشبيه الموجود فيها عندهم، قد يجب عليهم إما أن يقولوا بقول السوفسطانيين (٢٢) من أن جميع ما يسنح في الذهن ويتصور فيه هو حق، أعني أنه ليس هاهنا غلط أصلا إذ كان ليس تدرك النفس إلا ما هو موجود فيها من طبيعة الأشياء، أو يقولون إن الأشياء تنقسم إلى الشبيه والضد. فإذا أخذت الشبيه الذي هو شبيه لم تغلط وإذا أخذت الضد على أنه شبيه غلطت. ولكن يلزم أمر شنيع، (٢٣) وذلك ألا يعرض الغلط في الضدين على السواء، وألا يكون أحد الضدين عندنا معروفا لأنه ليس فيها شبيه.

٤٢٧ ب ٦ قال: فنقول نحن إنه يظهر أن الإحساس ليس هو العقل والفهم. وذلك أن الحس موجود في جميع الحيوان، ومعروف أن العقل ليس يوجد في كله، بل في يسير منه. وأيضا فإن الأشياء الكلية والجزئية متضادة ونجد العقل صدقه في أحد هذين الضدين أكثريا وهي

---

٢ كانت] كان ف / ٤-٥ سبب الغلط] سبب الغلط ف / ٨ فيه] ر° فينا ف ر / ١٠ [الشبيه الذي هو شبيه لم تغلط وإذا أخذت] ف / ١٢ في الضدين] ر° في التصديق ر / ١٥ هذين] هاذين ر

---

٨ فيه] ت، ش / ١٢ [والفهم] ت، ش

الكليات ، وخطأه في الضد الآخر أكثريا وهو الجزئيات ، وأما الحس فالأمر فيه بالضد ، أعنى أن صدقه في الجزئيات أكثرى (٢٤) وخطأه في الكليات أكثرى. والقوة المميزة قد يمكن أن تكذب وليس هي موجودة في شئ من الحيوان ما لم يكن فيه نطق ، وانما كان التمييز بالعقل ليس يوجد إلا فيما له نطق لأن التخيل هو غير الحس وغير التمييز بالعقل. والتخيل لا يحدث دون حس ودون التخيل لا يكون فهم ولا رأى أيضا.

فأما أن التخيل ليس هو والتصور بالعقل والرأى شيئا واحدا بعينه فذلك بين (٢٥) من أنه متى أردنا أن نتخيل أشياء قد سلف إحساسنا لها أمكننا ذلك ، ومتى شئنا بهذه القوة أن نخترع مثالات وخيالات لأشياء لم نحسها قبل ولا يمكن أن تكون محسوسة فعلنا. فأما أن نظن أن هذا كذا أو نصدق به فليس ذلك إلينا أعنى لاختيارنا ، بل التصديق شئ ضرورى لنا وكذلك التكذيب. وأيضا متى ظننا شيئا مهولا سيحدث أو شيئا مذعرا أو مشجعا انفعلنا عن ذلك انفعالا ما ، لا انفعال من حضره ذلك الشئ المشجع ، وأما متى تخيلنا الشئ المذعر أو المشجع فإنه يكون انفعالنا عند تخيله مثل انفعالنا عند حضوره ومشاهدة ذلك. (٢٦)

قال: وفصول الرأى نفسه هي العلم والظن والفهم وأضداد هذه ، وسنتكلم في هذه في غير ٤٢٧ب٢٤
هذا الموضع. (٢٧)

---

١ وخطاوه ف ر / الجزيات ف ر / ٢ وخطاه] ف• ر• وخطا ف [] ر / [في الكليات اكثرى] ر <> ر• / ٣ هي] هو ر / ٣ [من] ف <> ف• / ٨ مثالات] ف• مثالت ف ر / وخيالات] ر• وحالات ر / ٨-٩ فاما ان نظن ان هذا كذا او نصدق] فاما ان هذا كذا ونصدق ف ر [ان] كذا كذا ف• فاما ان نظن ان كذا كذا او نصدق ر• / ١١ [لا] ر <> ر• / [متى] ر <> ر• / تخيلنا] ف• تخلنا ف ر

٨-٩ فاما أن نظن أن هذا كذا أو نصدق] ش أن كذا كذا ت / ١٢-١٤ [وسنتكلم في هذه] ت ، ش

القول في التخيل

ولما كان التصور بالعقل ظاهرا أنه غير الإحساس ، وقد يظن أن التصور بالعقل منه تخيل ومنه رأى أى تصديق ، فقد ينبغي أن نلخص أولا الأمر في قوة التخيل ثم نتكلم بعد ذلك في القوة الناطقة. فنقول إنه إن كان هاهنا فعل حادث فينا يسمى تخيلا لا على طريق الاستعارة كما يسمى بذلك الحس الكاذب كثيرا ، (٣٨) فهو ضرورة إما قوة من القوى التي هي الحس أو الظن أو العقل أو العلم ، (٣٩) وإما قوة أخرى غير هذه القوى وحال لنا غير هذه الأحوال نسبر بها الأشياء الموجودة أى نختبرها وهي أيضا أحد ما يقال بها فينا إنا صادقون أو كاذبون.

٤٢٨آ٥ قال: فأما أن التخيل ليس هو حسا فقد تبين من هذه الأشياء التي أقولها. أحدها أن لحس لما كان ضربين -إما حس بالقوة مثل البصر في الظلمة إذ لم يفعل فعله ، وإما حس بالفعل مثل البصر في الضوء- وكان قد يوجد في التخيل شئ ليس هو واحد من هذين ، أعنى الحس الذي بالقوة والذي بالفعل ، وهو التخيل الذي يكون في النوم ، فبين أن التخيل غير الحس. ودليل ثان وهو أن الحس إنما يكون أبدا عند حضور المحسوس فأما التخيل فقد يكون عند غيبة المحسوس. ودليل ثالث وهو أنه لو كان التخيل هو الحس نفسه لقد كان يجب أن يوجد التخيل في جميع البهائم والحشرات وليس الأمر كذلك ؛ مثل الحيوان الذي لا يتحرك إلى المحسوسات في غيبتها ، مثل الدود والذباب. (٤٠) ودليل رابع وهو أن الحس صادق

---

٢ [الامر] ر <> ره / ٥ [الكاذب] ر <> ره / ٦ [او العلم] ر او علم ف / الاحوال] ال[<حال>] احوال ر / ٧ كاذبون] ف• كذبون ف / ٩ اذ] ر اذا ره / فعله] ر فيه ره / ١١ بالفعل] بال[<قوة>] فعل ر / ١٥ المحسوسات] ره محسوسات ر / الدود] الدور ر

---

٦ أو العلم أو العقل ت ، ش / ١٥ والذباب] والنحل ش

دائما (٤١) فأما التخيل فاكثره كذب. ودليل خامس وهو أنا إذا أحسسنا الشئ إحساسا حقيقيا لم نقل إنا نتخيله بل إنما نقول ذلك إذا لم نحققه بالحس. مثال ذلك أنا إذا أحسسنا أن هذا إنسان لم نقل إنا نتخيل أن هذا إنسان، بل إنما نقول ذلك إذا لم نتبينه جدا. وأيضا فإنه قد يتخيل من هو مغمض العين كما قلنا. (٤٢) وأيضا لو كان التخيل علما وعقلا لقد كان يجب أن نصدق به دائما لأكنا لا نصدق به دائما، فقد يجب أن يكون ليس بعلم ولا عقل. وإذا لم يكن علما ولا عقلا فقد بقى أن ننظر هل هو ظن إذ كان الظن قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا، كالحال في التخيل. لاكن الظن يتبعه التصديق ضرورة وليس لشئ من البهائم التى لها التخيل تصديق. ولما كان كل ظان مصدقا وكل مصدق قانعا وكل قانع ناطقا، لزم أن يكون كل ظان ناطقا، فلو كان التخيل ظنا لقد كان كل متخيل ناطقا.

ومن البين أيضا أن التخيل ليس هو ظنا مقترنا بحس ولا قوة مركبة من ظن وحس من قبل أنا نظن بالشئ ولا نحسه في وقت الظن. وبالجملة فبما قيل من أن التخيل ليس هو واحدا من هذه القوى بين أنه ليس مركبا من أكثر من واحد منها. وأيضا لو كان التخيل هو الظن والحس معا لكان الظن والحس هما لشئ واحد بالذات وليس يمكن ذلك، لأن الظن هو لهذا

---

٢ نقل] نقول ف ر / ٢ [لم نقل انا] ف ر <> ف• ر• / [اتخيل ان هذا انسان] ر [هذا] ف / ٤ وعقلا] ر او عقلا ر• / ٥ [لاكنا...دائما] ر <> ر• / ٦ [قد] ف <> ف• / ٧ [التصديق] ر <> ر• / ٨ مصدق] مصدقي ف / الزم ان يكون] ف <> ف• / ظان] ظن ف / ١٠ من [<قوة>] ظن ر / ١٢ [من] واحد ر / ١٢ [هما] ر <> ر•

---

٤ وعقلا] أو عقلا ت، ش / ٤-٥ أن نصدق] ش ح ل• / ٥ بعلم] علم ت، ش / ٨ [وكل مصدق] ت، ش / قانعا] ش ط ل م وقانعا ش غ حقيقا قانعا ش ح ل• وحقيقا ت وقانعا ت ا• / قانع] ت ا•، ش ط خ ل م حقيق ت ش ح

الأبيض أنه جيد والحس هو له أنه ابيض فقط أو غير ذلك من الأمور المحسوسة. وإنما كان ذلك واجبا لأن التخيل هو لشئ واحد ولو كان الظن والحس لشئ واحد لكان الظن بالمحسوس من جهة ما هو محسوس أنه جيد لا بطريق العرض، مثل أن نظن بالأبيض الذى نحسه أنه جيد أو ردئ. وهو بين أن الظن بالمحسوس أنه جيد أو ردئ هو بطريق العرض، ومن الدليل على أن الظن والحس ليس هما لمدرك واحد بعينه أنهما كثيرا ما يتماندان فى الشئ الواحد بعينه. وذلك أنا نحس أشياء كاذبة ولنا مع ذلك فيها اعتقاد صادق بخلاف ما نحس منها. مثال ذلك أنا ندرك بالبصر أن مقدار الشمس مقدار قدم وقد قام البرهان عندنا على أنها أعظم من الأرض مرارا كثيرا. فقد يلزم إن كان الحس والظن فى أمثال هذه الأشياء لمدرك واحد بعينه أن يكون الإنسان إما أن يطرح الاعتقاد الصادق وهو سليم الذهن والحواس من غير أن يعرض له دليل ينقله عنه، وإما أن يكون بعد ثابتا عليه فيعتقد المتضادين معا ويكون الشئ فى نفسه صادقا وكاذبا معا فى زمان واحد. ومحال أن يعود الاعتقاد الصادق كاذبا من ذاته لاكن إنما يصير كاذبا إذا انتقل الأمر فى نفسه وتغير من غير أن يشعر به. وإذا كان محالا أن يكون الشئ بعينه صادقا وكاذبا ومحال أن يتغير الصادق من ذاته من غير أن يتغير الأمر، فمحال أن يكون الظن والحس لشئ واحد بعينه. فقد تبين من هذا القول أنه ليس التخيل واحدا من هذه القوى ولا مركبا من أكثر من واحد منها، لكن جوهر هذه القوة ما أقوله. وذلك أنه إن كان قد توجد

---

١ [هو] ر <> ر٭ / كان [<يكون>] ذلك ف ر / ٤ ردى ف ر / ردى ف ر /
٥ يتماندان] ر يتغايران ر٭ / ٦ اعتقاد] اعتقد ف / ٨ كثيرة ر / ١٠ المتضدين ر /
١٢ كاذبا [<من ذاته لاكن انما يصير>] ر / [ان] ف <> ف٭ / ١٥ القوة هو ر

---

١ كان ذلك] يكون ذلك ت، ش / ٥ يتماندان] يتغايران ت، ش / ١٥ القوة] ت ب ج د ه القوة هو ت ا، ش

أشياء تتحرك عن غيرها وتحرك غيرها وكان التخيل يظهر من أمره أنه قوة متحركة عن شيء ومنفعلة عن محرك وأنه ليس يمكن أن توجد دون حس. بل إنما تكون في الأشياء المحسوسة وفي الحيوانات التي الحس الكامل لها موجود، وكان يمكن أن تحدث في النفس حركة عن الحس الذي بالفعل كما تحدث في الحواس حركة عن المحسوسات. فقد يجب أن يكون التخيل ليس هو شيئا غير قوة واستكمالها بالمعاني الموجودة في الحس المشترك على جهة ما تستكمل هذه القوة بالمحسوسات التي خارج النفس. وقد يجب إن كان التخيل استكمالا وحركة بالحس الذي بالفعل أن تكون هذه الحركة وهذا الاستكمال شبيه بالحس فيما يلحق الحس ويوجد له، وأن تكون هذه الحركة غير ممكن فيها أن توجد خلوا من الحس ولا فيما لا حس له من الحيوان، وأن يكون ما نه هده القوة من الحيوان يفعل بها وينفعل عن أشياء كثيرة وتكون صادقة وكاذبة كالحال في الحس وهكذا يوجد فيه. وإنما يلزم أن يكون التخيل يعرض فيه الصدق والكذب إذا كان حركة عن الحس الذي بالفعل، لما يعرض في الحس من الصدق والكذب. وذلك أن الحس منه ما هو صادق في الأكثر وهو الحس الذي يكون للأشياء الخاصية، ومنه ما هو كاذب في الأكثر (٤٣) وهو المحسوس الذي بالعرض، مثل أن هذا الأبيض زيد أو عمرو والمحسوسات المشتركة مثل الحس بالمقدار والحركة. وإذا كان هذا هكذا (٤٤) فقد يجب أن يعرض للتخيل من ذلك أي من الكذب ما عرض للحس وأكثر. أما أولا فلأن الحركة التي

---

٥ الحس] ر الحاس ر٥ / ٧ بالحس] بال[<فعل>] حس ف / ٩ القوة [من] ف <> ف٥ /
١٢-١٤ زيدا وعمرو ر / ١٥ [أما] ر <> ر٥

---

٥ واستكمالها] استكمالها ت، ش / ٩ ما] ش من ت / ١٠ يوجد الأمر فيه ت، ش

تحدث فى التخيل عن الحس الذى بالفعل تخالف الحركة التى فى الحس عن المحسوسات من أجل أنها تحدث فى التخيل عند غيبة المحسوسات فيعرض الكذب له أكثر مما يعرض للحس ولا سيما إذا بعد عن المحسوس. وأما ثانيا فلأن تحريك هذه الثلثة الأصناف من الحس للقوة المتخيلة يخالف بعضها بعضا: فالتخيل الذى يكون للمحسوسات الخاصة إذا كان الحس قد أدركها قبل (٤٥) يكون ولا بد صادقا، والتخيل الذى يكون للصنفين الآخرين من المحسوسات قد يكون كاذبا وإن أدركها الحس، إذ كان الحس قد يغلط فيها.

فإن كان ما وضعنا من هذه القوة من النفس ليس يمكن أن يعطى سبب وجودها ولا سبب جميع ما يعرض فيها إلا من الجهة التى قلنا فيها وهو أنها حركة عن الحس الذى بالفعل، فالتخيل ضرورة هو حركة عن الحس الذى بالفعل. ولما كان البصر حاسة هى أشرف الحواس وكان لا يتم إلا بالضوء، سميت هذه القوة باسم مشتق من اسم الضوء فى اللسان اليونانى. وأما هذه القوة فإنها وجدت فى الحيوان ليتحرك بها عند غيبة المحسوسات حركات كثيرة على نحو حركته عن المحسوسات، وذلك لطلب السلامة بالفرار من الضار وطلب النافع حتى تحصل السلامة فى الحالتين جميعا، أعنى عند حضور المحسوسات الضارة والنافعة وعند غيبتها. وانما جعلت هذه القوة فى الحيوان العديم العقل عوضا من العقل وجعلت فى الحيوان العاقل ليسلم بها عندما يعترى العقل تغير من التغاير مثل مرض أو نوم أو غير ذلك. فقد قيل فى التخيل ما هو ولم هو.

---

٢ [له] ر <> ره / ٢ [عن] ر <> ره / [تحريك] ر <> ره / ٥ ادركها] ادراكها ف / تكون ر / صادقة ر / ٦ الحس [<قد ادركه>] اذ ف / ٧ فان] ر فاذا ره / وضعنا] ر وصفناً ره / ٨ فيها] له ف / الجهة] ره جهة ر / ٩ [فالتخيل...بالفعل] ر <> ره / [البصر] ر <> ره / ١٠ بالضوف ر / القوة <يعني المتخيلة> ره / الضوف ر / ١٤ [<عضوا>] عوضا ر / العاقل] فه العقل ف

---

١ التى فى الحس] التى تحدث فى الحس ت ب ج د التى تحدث بجسم ت د، ش /
٢ [له] ت ا، ش ح ط ل م / ٧ فإن كان] ت فإن يكون ش / وضعنا] وصفنا ت، ش

القول في القوة الناطقة (٤٦)

٤٢٩، ١٠آ قال: فأما الجزء من النفس الذى به ندرك الإدراك المسمى عقلا وفهما، إن كان مفارقا لسائر قوى النفس بالموضع من البدن وبالمعنى أو كان مفارقا لها بالمعنى فقط دون الموضع، فقد ينبغي أن نبحث أولا عن المعنى الذى به يفارق سائر قوى النفس ما هو وكيف هو، أعني ما التصور بالعقل وكيف هو. فنقول إنه إن كان التصور بالعقل موجودا في القوى المنفعلة بمنزلة الإحساس على ما هو الظاهر من أمره، فأما أن يكون انفعاله عن المعقول على نحو انفعال الحواس عن المحسوسات وإما أن يكون أبعد من الانفعال الحقيقي من انفعال الحواس، فيكون ليس يوجد فيه شئ من معنى الانفعال الذى في الحواس. وذلك أن الانفعال الذى في الحواس فإنه وإن كان ليس يوجد فيه معنى الانفعال الحقيقي وهو تغير الموضوع عند القبول، فقد يوجد فيه حال من أحوال التغير. فنقول إنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفعلة أصلا، أعني غير قابلة للتغير الذى يعرض للقوى المنفعلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد فيه هذه القوى، حتى لا يكون فيها من معنى الانفعال إلا القبول فقط، وأن تكون بالقوة مثال الشئ الذى تعقله لا الشئ نفسه. وقد تتصور هذه القوة على طريق التمثيل وذلك أنها القوة التي

---

١ الناطقة] ف• ناطقة ف / ٢ او كان مفارقا [<لسائر قوى النفس بالموضع من البدن وبالمعنى او كان مفارقا>] ف / ٤ اعنى [ما] ف ر <> ف• ر• / ٥ [بالعقل] موجودا ر <> ر• / القوى] ر النفس ر• / ٦ انفعاله] انفعالا ف / ٩ الموضوع] ف• الموضع ف / ١٠ التغير] ر• النفس ر / [<للموضوع>] للمعقولات ر / ١٢ بالقوة] ر بالحس ر• / مثال] مثل ف / ١٢ [وذلك] ر <> رٌ•

---

٢ ندرك] تُدرك ت، ش ح ط ل م يدرك ش خ / ٤ ما] ما هو ت، ش / ٥ القوى] النفس ت، ش / ١٢ مثال] ت ب ج، ش ط خ مثال هذا ش م مثال مثل ش ح مثل ت ا د ه، ش ل

نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات، إلا أن القوة التى تقبل المحسوسات هى مخالطة للموضوع الذى توجد فيه مخالطة ما وأما هذه القوة فقد يجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلا. وذلك أن هذه القوة التى تسمى العقل الهيولانى إن كانت تعقل الأشياء كلها أى تقبل صور الأشياء كلها فقد يجب الا تكون هذه مخالطة لصورة من الصور، أى لا تكون مخالطة للموضوع الذى توجد فيه كما توجد سائر القوى الهيولانية. وذلك أنه لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين: إما أن تعوق صورة الموضوع التى القوة مخالطة لها الصور التى تقبلها تلك القوة، وإما أن تغيرها أعنى أن تغير الصورة المقبولة. ولو كان ذلك كذلك لكانت صور الأشياء لا توجد في العقل على كنهها أعنى انه كانت تتغير صور الموجودات فى العقل إلى صور هى غير صور الموجودات. فإن كان العقل من طبيعته أن يقبل صور الأشياء محفوظة الطبائع فقد يجب أن تكون قوة غير مخالطة لصورة من الصور أصلا. وهذا هو الذى أراده أنكساغورش بقوله فيما حكي عنه إن العقل يجب أن يكون غير مخالط كيما يعرف. فإنه إن ظهر فيه ظاهر منع المباين أو غيره (٤٧)، أى إن ظهر فى هذا الاستعداد صورة من الصور لزم عن ذلك أحد أمرين: إما أن تكون تلك الصورة تمنع الصورة المباينة التى نريد أن نعرفها من أن نعرفها، إذ كانت معرفته لها هو قبوله لها، وإما أن تكون تغيرها إذا قبلتها. وإذا

---

٥ [<الاشيا>] القوى ر / ٦ التى] ر٥ الذى ف ر / ٧ لها] ف٥ ر٥ له ف ر / ٨ كنهها] ر٥ كيفيتها ر / انه] ر اذ ر٥ / ١١ [ان] ر <> ر٥ / [<قوة>] غير مخالط [<لصورة من الصور>] ر / ١٢ ظهر] ظاهر ف٥ / [فيه] ر <> ر٥ / ١٢-١٤ نريد...نعرفها] ر يريد ان نعرفها من ان يعرفها ر٥

---

٧ لها] ت، ش ط له ش ح خ ل م / ٨ كنهها] ت كيفيتها ش / ١٢-١٤ نريد...نعرفها] يريد أن نعرفها من أن يعرفها ت ب ج يريد أن يعرفها من أن يعرفها ت ا د تريد أن تعرفها من أن تعرفها ش ح تريد أن تعرفها ش ط خ ل م

كان الأمر في هذا العقل هكذا فليس طبيعته إلا طبيعة الاستعداد فقط (٤٨)، أعني أن العقل الذي بالقوة هو استعداد فقط لا شئ يوجد فيه هذا الاستعداد، وإن كان هذا الاستعداد هو في موضوع إلا أنه من قبل أنه ليس مخالطا له لم يكن الموضوع له عقلا بالقوة. وذلك بالخلاف في سائر القوى الهيولانية، أعني أن الموضوع لها جوهر من الجواهر إما مركب أي شئ مؤلف من صورة ومادة وإما بسيط وهي المادة الأولى.

فهذا هو معنى العقل المنفعل عند أرسطو على تأويل الاسكندر. وأما سائر المفسرين فإنهم فهموا من قوله إن العقل الهيولاني يجب أن يكون غير مخالط أنه استعداد موجود في جوهر مفارق، إذ العقل الهيولاني ينبغي أن يكون جوهرا، والاستعداد نفسه ليس هو جوهر ولا هو جزء شئ، بل هو لاحق من لواحق الهيولى والأسباب الهيولانية هي أجزاء الشئ ذي الهيولى. وبالجملة فالاستعداد هو فصل الهيولى وليس يمكن أن يوجد الاستعداد في جنس وموضوعه في جنس آخر، أعني أنه يجب أن يكون الشئ المستعد لقبول المعقول عقلا. وعلى مذهب الاسكندر ليس العقل الذي بالقوة إلا الاستعداد فقط وأما الموضوع له فهو من جنس آخر من أجزاء النفس أو النفس بأسرها.

إلا أنه يلزم أيضا هذا أمر شنيع وهو أن يكون جوهر مفارق وجوده في الاستعداد والقوة، وذلك أن القوة هي لازمَ من لوازم الأشياء الهيولانية. ويلزمه أيضا أمر شنيع آخر وهو أن يكون الاستكمال الأول من العقل أزليا والآخر كائنا فاسدا. وأيضا إن كان الإنسان إنما كائنا فاسدا

---

٢ موضوع] ف• موضع ف / ٤ الموضوع] ف• الموضع ف / ٦ ال[‹هيولاني›] منفعل ر / ٧ تكون ر / ٨ والاستعداد] ر لان الاستعداد ر• / ١٢ [من] ر ‹› ر•

١-٢ [أعني...فقط] ت، ش / ٦ الاسكندر] السكندر ت السكندر الفرودسي ش غ السكندر الفروزدسي ش ح ل السكندر الفردوسي ش ط / ٨ والاستعداد] ش م• لان الاستعداد ت، ش / ٩ الهيولى] ر• الهيولاني ر / ١٦-١ [وايضا...فاسدا] ف

باستكماله الأول فواجب أن يكون هذا الاستكمال كائنا فاسدا.

وإذا وفيت هذه الأقاويل قسطها من الشكوك ظهر أن العقل هو من جهة استعداد مجرد من الصور الهيولانية كما يقوله الاسكندر، وهو من جهة جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد. أعنى أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو شئ لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصال بالإنسان، لا أن الاستعداد شئ موجود في طبيعة هذا المفارق كما زعم ذلك المفسرون ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الاسكندر. ومما يدل على أنه ليس استعدادا محضا انا نجد العقل الهيولانى يدرك هذا الاستعداد خلوا من الصور ويدرك الصور وبذلك أمكن أن يعقل الأعدام، أعنى من جهة إدراكه ذاته خلوا من الصور. وإذا كان ذلك كذلك فالشئ المدرك لهذا الاستعداد وللصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعداد.

فقد تبين إذا أن العقل الهيولانى هو شئ مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد، وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال الذى سيظهر وجوده بعد. وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلا بالقوة لا يمكنه أن يعقل ذاته ويمكنه أن يعقل غيره أعنى الأشياء الهيولانية. وأما من جهة ما ليس يتصل به فيجب أن يكون عقلا بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ما هاهنا، أعنى أنه لا يعقل الأشياء

---

٢ السكندر ف / جوهر ر / ٤ الاستعداد [<مجرد من الصور الهيولانية>] ف / ٦ السكندر ف / ٨ [من الصور] ر <> ر* / وإذا كان ذلك كذلك] ر* وبذلك امكن ر /
١٥ [يتصل] ف <> ف*

---

٢ السكندر ت، ش / ٦ [الاسكندر] ش ح غ م السكندر ت، ش ط الاسكندر ش ل /

الهيولانية. وسنبين ذلك بعد بيانا أتم إذا تبين انه يوجد في النفس منا فعلان احدهما فعل المعقولات والآخر قبولها ، فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالا ومن جهة قبوله أياها يسمى منفعلا، وهو في نفسه شئ واحد.

فقد تبين من هذا لك المذهبان جميعا مذهب الاسكندر ومذهب غيره في العقل الهيولاني، وتبين لك أن الحق الذي هو مذهب أرسطو هو الجمع بينهما على الوجه الذي قلناه.(٤٩) وذلك أن بهذا الموضع الذي قلناه نتخلص من أن نضع شيئا مفارقا في جوهره (٥٠) استعدادا ما، لوضعنا الاستعداد موجودا له لا من طبيعته بل من قبل اتصاله بالجوهر الذي فيه هذا الاستعداد بالذات وهو الإنسان، وبوضعنا أن هاهنا شيئا (٥١) يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرض نتخلص من أن يكون العقل الذي بالقوة استعداد فقط. واذ قد تبين هذا فلنرجع إلى تلخيص شئ شئ مما يقوله أرسطو في هذا الأشياء.

قال: ولكون طبيعة العقل هي هذه الطبيعة أعني كونه استعدادا فقط، صار غير مخالط ٤٢٩آ٢٤
للبدن أعني غير مخالط لصورة من الصور. فإنه لو كان مخالطا للبدن لكان إما صورة مزاجية إما حارا وإما باردا، وإما كان يكون له آلة بدنية بمنزلة الحس. لكنه ليس له شئ من هذا فليس هو مخالطا للبدن. وإذا كان الأمر كذلك فقد أصاب القائلون إن النفس موضع للصور، إلا أن ذلك ليس صادقا على كل نفس بل على العقل فقط، وليست القوة العاقلة هي الصور بالاستكمال بل بالقوة. ومن الدليل على أن عدم الانفعال الموجود في العقل ليس شبيها بعدم الانفعال الموجود في الحس، أعني أن عدم الانفعال في العقل اكثر منه في الحس، أن الحواس إذا احست محسوسا قويا لم تقدر على أن تحس ما هو دونه عند انصرافها عن المحسوس

---

١ [اتم] ف· [‹تاما›] اتم ر / ٦ استعدادا] استمداد ف / ١٢ لكان] ر لكان يعني العقل ر° / ١٤ موضع] ر° موضوع ف ر

---

١ فعلان] فضلان ت فصلان ش / ٥-٦ وذلك...قلناه] ت ا [] ت ب ج د ٥، ش
١١ طبيعة العقل] طبيعه ت، ش / ١٤ موضع] ت ٥، ش ل° وضع ت ا ب ج د، ش

القوى- مثال ذلك أن من نظر إلى الشمس لم يقدر أن ينظر إلى ما دونها، والسبب فى ذلك أن العين تنفعل وتتأثر عن المحسوس القوى- وأما العقل فإنه بخلاف ذلك، أعنى إذا انصرف عن النظر إلى معقول قوى كان نظره إلى ما دون ذلك المعقول أسهل وأفضل. والسبب فى ذلك أن قوة الحس مخالطة لموضوعها مخالطة ما وقوة العقل غير مخالطة أصلا.

والعقل يقال إنه عقل بالقوة على وجهين، أحدهما كما يقال على الملكات (٥٢) والصور أنها قوى أى أن فيها قوة على أن تفعل بذاتها -مثل ما يقال فى العالم إنه قوى على أن يعلم وينظر ويستنبط لنفسه- والوجه الثانى كما يقال على القوى المنفعلة، مثل ما يقال فى المتعلم إنه عالم بالقوة وهذا ليس يقوى أن يفعل بنفسه بل بغيره. وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة.

قال: ولما كان الشخص المشار إليه شيئا وماهيته شيئا آخر -مثال ذلك آن الماء المشار إليه هو شئ وماهيته هى شئ غير الماء المشار إليه، وكذلك الأمر فى كثير من الأشياء، وإن كان ذلك ليس فى جميعها، فإن الأشياء البسيطة الوجود والماهية فيها هو شئ واحد بعينه- فقد يجب أن يكون هذان المعنيان يدركان بقوتين مختلفتين عندما يدرك كل واحد منهما على حدة، أو بقوة واحدة لكن بحالتين مختلفتين. وذلك عندما يدرك أن ماهية الشئ وصورته غير الشئ ذى صورة، وذلك أن بالعقل ندرك ماهية الشئ وصورته وبالحس ندرك شخص تلك الماهية. وبالعقل

---

٢ [اعنى] ر <> ره / ٤ [ما...مخالطة] ر <> ره / ٥ عقل بالقوة] ره عاقل بالقوة ر / ٦ العالم] ف• العلم ف / ٨ [بالقوة] ف <> ف• / [هو] ر / ٩ وماهيته] ف• ومهيته ف / ١٢ حدة] حدته ف• / [او] ر <> ره / ١٢ واحدة [<بقوتين واحدة>] ر / ١٢-١٤ غير الشي ذى صورة] ر هى موجودة فى هذا الشي المشار اليه ره

---

٥ عاقل بالقوة ت، ش / ٨ [هو] ش ح ط / ١٢-١٤ غير الشئ ذى صورة] هى موجودة فى هذا الشئ المشار إليه ت، ش

ندرك أن تلك الماهية هي في ذلك الشخص المشار إليه، أعني في مادة تلك الصورة. وإن كان لتلك المادة ماهية هي موجودة في شئ، أدرك كونها بهذه الصفة بالعقل.

وهذه الحالة للعقل هي التي يشبهها أرسطو بالخط المنعطف، (٥٢) أعني أنه يشبه أخذ العقل الصورة بالخط المستقيم، وأخذه أن الصورة في موضوع بالخط المنعطف. والموضوع أما في الأمور الطبيعية فيدركه العقل بالحس وأما في الأمور التعاليمية (٥٤) فتدرك الأمور الثلاثة بالعقل، أعني الصورة وموضوع الصورة وكون الصورة في موضوع، والسبب في ذلك أن موضوعات الصور في الأمور التعاليمية (٥٥) هي معقولات لا محسوسات، بخلاف الأمر في الطبيعية.

قال: وقد يتشكك الإنسان فيما قيل قبل (٥٦) من أمر العقل الهيولاني إنه بسيط وغير منفعل وقيل مع ذلك إن التصور بالعقل هو داخل في جنس القوى المنفعلة. وذلك أنه يظن أن الأشياء الفاعلة والمنفعلة هي التي تشترك في هيولى واحدة، فإذا كان العقل غير هيولاني فكيف ينفعل. ومما يشك فيه هل العقل إذا صار بالفعل هو معقول أم لا. فإنه قد يظن أنه إن كان يعقل ذاته بعقله سائر الأشياء أن يكون أحد أمرين: إما أن تكون الأشياء كلها عقلا بالفعل ومعقولة، وإما أن يكون هو عقلا بالقوة أو فيه شئ هو عقل بالقوة؛ أي يكون فيه معنى إذا جرده العقل صار معقولا بالفعل وهو قبل أن يجرده العقل معقول بالقوة.

---

١ في ذلك الشخص] في ذلك الشخص وانها في ذلك الشخص ر في [<تلك الشخص وانها في>] ذلك الشخص ف / الصور ر / ٥ بالحس] بال[<خط>] ر / فيدرك ف / ٦ بالعقل] ر• بالفعل ر / ٧ التعاليمية] التعليمية فپ / [الا] ر <> ر• / ١٢ [انه] ر <> ر• / ١٢ بالفعل [<وهو قبل>] ف / ١٥ بالقوة [<او فيه شي هو عقل بالقوة اى يكون فيه>] ر

٩-١٠ [إنه بسيط وغير منفعل] ت، ش

وكلا القولين مستحيل عليه، فنقول أما في جواب الشك الأول فإن الانفعال الذى استعمل آنفا فى أمر العقل هو معنى أعم من سائر الأمور التي يقال عليها اسم الانفعال. وذلك أنه ليس فى العقل من معنى الانفعال إلا القبول فقط دون أن يكون هناك تغيرا أصلا، لا في القابل ولا فى المقبول؛ والموضوع لهذا القبول ليس ينبغى أن يعتقد أنه شئ من الأشياء إلا استعداد فقط لقبول المعقولات، فأما أن يكون شيئا من الأشياء بالفعل قبل أن يستكمل بالمعقولات فلا. وهو كما يقول أرسطو (٥٧) شبيه بالاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة، يعنى أنه كما أن ذلك الاستعداد الموجود فى وجه اللوح ليس مخالطا للوح حتى يكون قبول اللوح الكتابة انفعالا، كذلك الأمر في العقل مع المعقولات.

وأما الشك الثاني فهو ينحل بأن يقال إن تصوره ذاته هو على نحو تصوره للمعقولات لكن يتصور الأمور الموجودة من جهة أن المتصوِر فيها غير المتصور ويتصور ذاته من جهة أن التصور فيها والمتصور هو شئ واحد بعينه، أعنى أن كليهما عقل. وعلى هذا يقال إن العلم النظرى هو والمعلوم شئ واحد بعينه، أى كلاهما علم أعنى المدرِك والمدرك. لكن ينبغى أن نعتقد أن هذا الذى قاله إنما يوجد على التمام فى الأمور المفارقة. (٥٨) أعنى كون العقل فيها والمعقول شيئا واحدا من جميع الوجوه؛ وأما فى العقل منا فكأنه واحد بالعرض، أعنى أنه لما كانت ذاته ليست شيئا آخر غير عقل الموجودات التى هى خارجة عن ذاته عرض له أن يعقل ذاته بعقله الأشياء

---

١ [<معنى>] وكلا ر / ٢ [امرا ر <> ر• / ٢ القابل] ف• القبل ف / [ولا في] ف <> ف• / ٤ مقبول ف / ٧ للوح] للوح ف / ٨ الامر] ر• الاثر ف ر / ٩ [هو] ر <> ر• / ١٠ [ان] ر <> ر• / ١٢ ال[<منتقل>] مدرك ر / ١٤ الوجوه] ف• الوجه ف

---

٨ الأمر] ت، ش / ١٠ أن المتصوِر] ت ب د، ش أن المتصوَر ت ج •

الخارجة عن ذاته. وذلك أن ذاته ليست شيئا أكثر من عقله الأشياء الخارجة من ذاته بخلاف المفارقة، فإنها لا تعقل أشياء خارجة عن ذاتها.

قال: ولما كان الأمر في العقل يجب أن يجرى مجرى الأمور الطبيعية، وذلك أنه كما نجد ٤٣٠آ١٠
في جنس جنس من الأمور الطبيعية الحادثة شيئا يجرى مجرى القابل وشيئا يجرى مجرى الفاعل، أما الذى يجرى مجرى القابل فهو الشئ الذى هو بالقوة جميع الأشياء الموجودة في ذلك الجنس، وأما الذى يجرى مجرى الفاعل فهو الذى يفعل كل شئ في ذلك الجنس، وهذا هو الشئ الذى حاله من الطبيعة كحال الصناعة من الهيولى ،فقد يجب أن يوجد في العقل هذان الفصلان أعنى عقلا فعالا وعقلا منفعلا، فيكون فينا عقل هو عقل من جهة أنه يقبل كل معقول وفينا عقل من جهة أنه يفعل كل معقول. وهذا العقل حاله من المعقولات حال الضوء من الألوان بجهة. وذلك أنه كما أن الضوء هو الذى يصير الألوان ألوانا بالفعل بعد أن كانت بالقوة وهو الذى يعطى الحدقة المعنى الذى به تقبل الألوان وهو الإشفاف، (٥٩) كذلك هذا العقل هو الفاعل للمعقولات والمخلق لها، وهو المعطى للعقل الهيولاني المعنى الذى به يقبل المعقولات أعنى أنه يعطى العقل الهيولاني شيئا يشبه الإشفاف من البصر على ما تبين قبل.

وبين أن هذا هو من جهة فاعل ومن جهة صورة لنا إذ كان توليد المعقولات إلى مشيئتنا، وذلك أنه متى شئنا أن نعقل شيئا ما عقلناه، وليس عقلنا إياه شيئا غير تخليق المعقول أولا وقبوله ثانيا. والشئ الذى يتنزل من العقل منزلة الألوان التي بالقوة من الضوء هي المعانى

٩، ١٠، ١٧ الضو ف ر / ١٢-١٣ [المعنى...الهيولاني] ر <> ر٥ / ١٢ يشبه] ر اشبه ف نسبته منه نسبة ر٥ / ١٥ عقلنا] عقلناه ف / ١٦ منزلة] بمنزلة ر

---

١٢ يشبه] نسبته منه نسبة ت، ش

الشخصية التي في القوة الخيالية، (٦٠) أعني أن هذا العقل يصيرها بالفعل معقولات بعد أن كانت بالقوة. وهذا العقل الذي هو صورة لنا من جهة وفعال للمعقولات من جهة بين من أمره أنه مفارق وأنه غير كائن ولا فاسد وذلك أن الفاعل يجب أبدا أن يكون أشرف من المفعول والمبدأ (٦١) أشرف من الهيولى. وهذا العقل هو الذي العقل والمعقول منه شئ واحد بذاته إذ كان لا يعقل شيئا خارجا من ذاته.(٦٢) وإنما كان واجبا أن يكون هاهنا عقل فعال لأن الفاعل للعقل يجب أن يكون عقلا إذ كان لا يعطي الفاعل إلا شبيه ما في جوهره.

قال: والعقل الذي بالقوة أقدم في الشخص بالزمان، وأما على الأطلاق فالعقل الذي بالفعل متقدم على الذي بالقوة بجهتي التقدم معا، أعني بالزمان وبالسببية. وهذا العقل الفعال الذي هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى ولا هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال، وهذا إذا فارق البدن فهو غير مائت ضرورة. وهو بعينه الذي يعقل المعقولات التي هاهنا عند انضمامه إلى العقل الهيولاني، لكنه إذا فارق العقل الهيولاني لم يقدر أن يعقل شيئا مما هاهنا. ولذلك صرنا لا نذكر بعد الموت جميع ما كنا علمناه حين اتصاله بالبدن. فهو إذا اتصل بنا عقل المعقولات التي هاهنا وإذا فارقنا عقل ذاته. فأما أن يعقل ذاته وهو متصل بنا فسنفحص عنه بعد.

وينبغي أن تعلم أن ثامسطيوس وغالب المفسرين (٦٣) يرون أن العقل الذي فينا مركب

---

٢ الفاعل [<وذلك>] ف / ٨ التقدم] المتقدم ف / ٩ [الصورة] ر / اخرى [<ولا يعقل اخرى>] ف / ١١ انضمامه] ف° اضامه ف / [لكنه] ر <> ره / ١٢ [كنا] ر <> ره / ١٢-١٤ [فاما...بعد] ر -<> ره / ١٥ الذي فينا] التي فينا ر

---

١٥ تعلم] ت ج° ه، ش ط ل نعلم ت ا ب ج د، ش ح خ م

من العقل الذى بالقوة ومن العقل الذى بالفعل أعنى الفعال، وأنه من جهة ما هو مركب لا يعقل ذاته ويعقل ما هاهنا إذا انضمت إليه المعانى الخيالية، وأن من قبل فساد هذه المعانى يعرض لمعقولاته أن تفسد ويعرض له النسيان والغلط. ويتاولان مثل هذا المعنى قول أرسطو على ما بيناه فى شرحنا (٦٤) لكلام أرسطو.

قال: والعقل إنما يصدق أبدا فى إدراكه الأشياء البسيطة غير المركبة وهو الذى يسمى ٤٣٠آ٢٦
تصورا، فأما تركيبه للأشياء البسيطة بعضها إلى بعض وهو الذى يسمى تصديقا، فإنه يصدق فيه ويكذب.

قال: وذلك من قبل أن العقل فى المعقولات أعنى فى تركيبها بعضها مع بعض شبيه بقول ٤٣٠آ٢٨
ابن دقليس حين يقول إن المحبة هى التى ركبت الرؤوس إلى الأعناق الشبيهة بها وجمعت بينها، وكذلك العقل هو الذى ركب البسائط المتناسبة بعضها إلى بعض. مثال ذلك أنه إذا عقل قطر المربع وعقل المتباين ركب القطر مع المباين، أعنى إنه يحكم أن قطر المربع مباين للضلع. وإذا عقل الأشياء وكانت تلك الأشياء سالفة ومستأنفة فإنه يعقل الزمان معها ويركبه فيعقل أن كذا موجود إما فى الماضى وإما فى الحاضر وإما فى المستقبل. والكذب كما قلنا إنما هو فى التركيب، وذلك أنه إذا قلت فيما هو أبيض إنه ليس بأبيض فقد ركبت تركيبا كاذبا، وكذلك إذا قلنا فيما ليس هو أبيض إنه أبيض. وقد يمكن أن يقال فى هذه كلها تفصيل وإن كان

١-٢ العقل الذى بالفعل...ذاته ويعقل ما] ف• ر• ومن ويعقل ما ف الذى ر / ٢ المعانى] ف• المعنى ف / ٣ مثل...قول] ر على هذا مذهب ر• / ٤ بيناه] بيانه ر / شرحنا لكلام] ر• شرح كلام ر / ٥ البسيطة] ف• بسيطة ف / ٥-٦ [غير...البسيطة] ر <> ر• / ٨ قبل] ر فعل ر• / ٩ الروس ف ر / والشبيهة ر / ١٥ هذا ف

---

٨ من قبل] من فعل ت، ش / ١٤ قلنا] قلت ت، ش

الإيجاب أحق باسم التركيب والسلب أحق باسم التفصيل. (٦٥) وكذلك يلحقه الصدق والكذب عندما يركب الزمان معها، وذلك في القضايا الزمانية.

قال: (٦٦) ولما كان غير المنقسم يقال على ضربين، إما غير منقسم بالقوة والفعل وإما غير ٤٢٠ب٦
منقسم بالفعل ومنقسم بالقوة، فليس بنكير أن يقال إن العقل يتصور الأشياء المنقسمة بالقوة الغير منقسمة بالفعل مثل الطول والزمان من جهة ما هي غير منقسمة بتصور غير منقسم، كالحال في تصور الأشياء الغير منقسمة بالوجهين جميعا. فيتصور الأشياء المنقسمة بالقوة الموجودة في الزمان المنقسم بتصور غير منقسم وفي زمان غير منقسم لأن الزمان يوجد من جهة منقسما ومن جهة غير منقسم. وليس لقائل أن يقول إنه في أمثال هذه الأشياء إنما يتصور الجزء بعد الجزء، وذلك أنه إنما يعرض له ذلك إذا قسم الأشياء المتصلة، وأما إذا لم يقسمها وأخذها واحدة بالفعل فإنه لا يتصورها بتصور منقسم ولا في زمان منقسم. ولكن متى قسم التصور فقد قسم الزمان، بمنزلة قسمة الطول الواحد في التصور إلى الطولين. فإنه إذا فعل ذلك فقد قسم الزمان، أعني أنه يتصور الطولين بتصورين وفي زمانين.

وأما ما هو غير منقسم بالقوة ولا بالفعل وهو الذى ليس هو كما فإنه يعقله في زمان غير منقسم وبجزء من النفس غير منقسم إلا بطريق العرض. وذلك أن اللفظ الذى منه يعقل والزمان الذى يقع اللفظ فيه هما منقسمان لكن هذان هما أيضا غير منقسمين من قبل أن في كل واحد منهما معنى غير منقسم بالحقيقة: أما في الزمان فالآن وأما في الخط فالنقطة وأما في اللفظ فالمعنى، وهذا المعنى الغير منقسم في المتصل هو الذى يجعله واحدا. فعلى هذه الجهة يتصور العقل الأشياء الغير منقسمة بالفعل المنقسمة بالقوة والأشياء الغير منقسمة لا بالقوة ولا

---

٩ [انما] ر <> ره / ١٠ [<لا>] لا ر / ١١ التصور] ر المتصور ره / ١٢ فى ف /
١٥ ايضا [<اضا>] ف

---

١١ التصور] المتصور ت ا ب د ه، ش المتصور ت ج / ١٢ وفي] ت، ش

بالفعل بل بالعرض. وأما تصور الأشياء الغير منقسمة لا بالقوة ولا بالفعل ولا بالذات ولا بالعرض مثل النقطة والواحد الذين هما غير منقسمين بالعرض، فإنه إنما يتصورها بطريق العرض أي من جهة ما عرض لها فقد الانقسام الذي عدمته. وذلك أن معنى قولنا في النقطة إنها غير منقسمة هو أنها فقدت أنحاء الانقسامات الثلاثة الموجودة في الأعظام الثلاثة، أعني الانقسام في العمق والعرض والطول. وذلك بمنزلة ما يعرف البصر الأسود والسواد، فإنه إنما يعرفه بعدمه للبياض الذي هو ضده.

قال: (٦٧) وقد يجب أن يكون العقل العارف للصور ولأعدامها قوة واحدة بعينها، كما أن القوة التي تعرف البياض والسواد قوة واحدة بعينها، وأن تكون القوة في جوهره. وذلك أنه إنما يعقل الأعدام من قبل ما فيه من القوة، أعني أنه إذا لحق أن ذاته بالقوة أي عارية من الصورة فقد لحق عدم الصورة فيها. ولذلك إذا لحق من موجود عدمي عدم ضده الذي لحقه قبل، فقد تصور الموجودات التي وجودها في العدم. وهذا يدل من قوله على أنه يرى أن العقل الذي بالقوة شئ ما غير القوة والاستعداد، (٦٨) وقد تقدم كيف الأمر في ذلك عنده من قولنا. فأما إن كان هاهنا عقل برئ من القوة فإنما يعقل ذاته وليس يعقل غيره فضلا عن أن يعقل الأعدام.

قال: وكما أن الحواس تصدق في محسوساتها الخاصية كذلك العقل يصدق في التصور إذ ٢٠٤ب٢٩
كان هذا الفعل الخاص به، ويكذب ويصدق في التركيب. (٦٩) وإدراك اللذيذ والمؤذى

---

١ بل بالعرض] ولا بالذات ف / ٢ والواحد] ر والوحدة ر° / ٤ [اعنى] ف / ٨ القوة في] بالقوة في ف / ١١ ال[<موجودات>] موجودات ر / ١٢ يعقل] اعقل ف / [<وليس يعقل ذاته>] وليس ر / ١٦ التركيب] ر° تركيب ر / وادرك ف

---

١ بل بالعرض] ت، ش / ٨ القوة في] ت، ش / ١٠ عدمي] عدم ت عدمه ش / ١٦ الفعل] ش غ° فعل ت ه العقل ت ا ب ج د، ش

يكون بالقوى الحسية، وطلب اللذيذ والهرب من المؤذى هو من طريق أن اللذيذ عند الحس خير والمؤذى شر. وأما العقل فإنه يطلب الخير بما هو خير ويهرب من الشر بما هو شر . والمتشوق من النفس والهارب هما شئ واحد بعينه ولكنهما بالوجود مختلفان.

١٤آ٤٢١ قال: (٧٠) والخيالات التى فى النفس هى التى تتنزل من العقل منزلة المحسوسات من الحس، أعنى أنه كما أن الحس يحكم على المحسوسات كذلك العقل يحكم على الخيالات، ولذلك ليس يمكن أن يكون من العقل تصور ولا حكم دون تخيل. والحكم بالإيجاب والسلب فى العقل النظرى نظير الحكم بالخير والشر عند العقل العملى، ولذلك الطلب والهرب إنما يكونان عند أحد هذين الحكمين. ولما (٧١) كانت المحسوسات المختلفة والمتضادة تنتهى عند إدراك الحواس لها إلى حاسة مشتركة هى واحدة من جهة كثيرة من جهة، وبهذه الحاسة يحكم الحس على الأشياء المختلفة والمتضادة، كان الأمر كذلك فى حكم العقل على حدود الأمور المتضادة والمختلفة. لأن نسبة العقل إلى معقولات الخيالات هى نسبة الحس إلى المحسوسات، ولذلك لا فرق بين قضائها على الأشياء المختلفة والأشياء المتضادة أعنى أنهما يقضيان عليهما بقوة واحدة. وذلك أنه إن كانت نسبة الأبيض إلى الأسود هى نسبة خيال الأبيض إلى خيال الأسود وكان الأبيض والأسود يدركان بقوة واحدة، فالعقل يدرك خيالهما بقوة واحدة وكذلك الأمر فى إدراكها الأشياء المختلفة. فالعقل كما قلنا يقضى على المختلفة والمتضادة من غير حس، ولهذا يطلب فى غيبة المحسوس ويهرب كطلبه فى حضور المحسوس وهربه. مثال ذلك أنه إذا أبصر

---

٥ [كذلك العقل يحكم] ر <> ر، ٥ / ٧ بالخير والشر] بالشر والخير ف / ٨ والحكمين ف / ١٠ الحس] الحاسة ف / ١٤ فالعقل [< يدرك ان بقوة واحدة>] ر

---

٧ بالخير والشر] ت، ش / ٨-١٦ [ولما...وهربه] ت، ش

المحارب النار المنذرة بالحرب وهي النار التي توقد علامة على قرب الأعداء من المنار تحرك للحرب وأخذ لها أهبته كما لو أبصر الحرب نفسها بالحس. وذلك أنه إذا أبصر النار على المنار تخيل صور الحرب فأعد لكل صورة بحسب ما يليق بها ونظره في الأمور المستقبلة يكون من نظره في الأمور الحاضرة.

والحق والباطل في العلم النظري مثل الخير والشر في العلم العملي. والعقل قد يجرد الأشياء التي تسمي العلوم الانتزاعية. (٧٢) وذلك أن العقل يوجد في تصوره الأشياء على نحوين، إما أشياء ليس يمكن أن يتصورها خلوا من الهيولى، وإما أشياء يمكن أن يتصورها خلوا من الهيولى مع أنها في هيولى. مثال ذلك أن الأفطس بما هو أفطس ليس يمكنه أن يتصوره منفصلا من الهيولى، وذلك أن الفطس ليس يمكن أن يفهم منه إلا أنه تقعير في الأنف، وأما التقعير فقد يمكن أن يتصوره مجردا من اللحم.

ولكن ليس المعقولات التعاليمية في وجودها مجردة من الهيولى كما يتصورها العقل. ولو كان ذلك كذلك لكان عقلها هو وجودها ولكانت في نفسها عقلا ولكان العقل والمعقول منها شيئا واحدا بعينه، كما أن الأمور المفارقة هي في نفسها عقل والعقل الذي يعقلها هو وإياها شيء واحد بعينه. ولذلك ينبغي أن نفحص هل يمكن في العقل الذي فينا أن يعقل الأمور المفارقة

---

١ من] ر• على ر / ٢ ال[<مطر>] منار ر / ٥ يجرد] ر• يجود ر / ٦ الانتازعية ر / ٨ من الهيولى [<واما اشيا>] ف / ٩ يتصوره [<مجرد من اللحم. ولكن ليس المعقولات التعاليمية في وجودها مجرد>] ر / منه [<في وجودها مجرده من الهيولى>] ر / ١٠ يتصوره] ر يتصور ر• / ١٢ يعقلها] يعقله ر / ١٤ بعينها ف / المفارقة <مع المظم> ف ر [مع المظم] ف• ر•

---

١ عن] على ت، ش / ١٤ المفارقة وهو] ت، ش

وهو فينا أم لم يمكنه ذلك إلا إذا تجرد من الجسم. فإنه يظهر من امره انه ليس يمكنه ان يعقل ما هاهنا إلا وهو ملتبس بنا وليس يحتاج في عقله المفارقة إلى أن يلتبس بنا. فأما هل يمكنه أن يعقل المفارقة وهو فينا فهو الذي ينبغي أن نفحص عنه بآخرة. وارسطو وعد بالفحص من ذلك ولم نجد له شيئا في ذلك. (٧٢)

قال: فلنجمع الآن على جهة الجمل الأشياء التي قيلت في النفس. فنقول إن النفس هي على نحو ما جميع الموجودات. وذلك أن الموجودات إما أن تكون معقولة أو محسوسة والنفس العاقلة هي الموجودات المعقولة، والنفس الحساسة هي الموجودات المحسوسة. والشاهد على ذلك أنا نجد المحسوسات والمعقولات يتبع انقسامها في الوجود إلى الفعل والقوة خارج النفس انقسامها في النفس إلى هذين الفصلين. وذلك أنه إن كانت الموجودات المعقولات موجودة بالقوة فالمعقولات هي معقولة بالقوة وإن كانت المعقولات بالفعل فالموجودات بالفعل، وكذلك الأمر في المحسوسات مع الحواس. وإذا اقتضت هذه القسمة أن تكون المعاني التي في النفس هي التي خارج النفس، فأما أن تكون في النفس موجودة مع الهيولى التي خارج النفس وأما أن تكون في النفس مجردة من الهيولى. ولو كانت في النفس مع الهيولى لكان من تصور حجرا صارت نفسه حجرا ومن تصور نارا أحرقت نفسه. ولهذه العلة كانت نسبة النفس إلى المعلومات نسبة اليد الإنسانية إلى المصنوعات. وذلك أن اليد كما هي آلة لجميع الآلات أي يمكن فيها أن تستعمل جميع الآلات، كذلك النفس هي محل (٧٤) لجميع الصور أي يمكن ان يقبل العقل

١-٢ [وهو...باخرة] ف ر <> ف٠ ر٠ / ٢ باخرة] ف٠ اخرة ف / ٧ [هي...هي] ر <> ر٠ / الحساسة [‹هي الحساسة›] ف / ٨ [الى] الفعل ف <> ف٠ / ٩ المعقولات] المعقولة ر / ١٢ مجردا ر / ١٥ هي] هو ر / فيها] فيه ف / ١٦ يستعمل ف / الالات] ف٠ الات ف

الصور المعقولة والحس الصور المحسوسة. والفرق بين الوجودين أن وجود الصور في العقل والحس هو من نحو وجود الأشياء السريعة الزوال التي تسمى أحوالا، ووجودها خارج النفس هو من نحو الوجود الثابت الذي يسمى ملكة. (٧٥) لكن العقل إنما يقضي على خيال الشيء، والخيال إنما يأخذ المعنى من الحس. ومن أجل ذلك من لم يحس جنسا من المحسوسات لم يمكنه أن يعلم ذلك الجنس، ولا أن يحصل له منه معقول أصلا. والمعقولات هي غير الخيالات وذلك أن الإيجاب والسلب هو غير التخيل، والتصديق والتكذيب إنما يوجدات بتركيب معقولات الأمور المتخيلة بعضها إلى بعض. والمقدمات الأول التي لا ندري متى تعمدنا لإحساسها هي حاصلة ولا بد عن الحس وإن لم ندر متى حصلت لنا عنه، ولذلك وإن لم تكن هذه المقدمات تخيلات فهي لا تحصل لنا إلا مع الخيالات.

انقضى القول في القوة الناطقة والحمد لله.

---

٧ [متى] ر <> ره / ٩ تخيلات] لخيالات ف / الخيالات] التخيالت ر

---

٩. تخيلات] ت، ش

القول في القوة النزوعية

٤٣٢آ١٥ قال: ولما كنا قد حددنا النفس بحدين أحدهما مميز وعارف وهما الحس والعقل والآخر محرك في المكان، وكنا قد تكلمنا في الحس والعقل فينبغي أن نتكلم الآن في الشئ المحرك في المكان ما هو. ونطلب فيه هل هو نفس أو جزء نفس، وإن كان جزء نفس فهل هو مفارق لسائر أجزاء النفس بالمعنى والموضع (٧٦) أم هو مفارق بالمعنى فقط. وإن كان جزء منها أهو شئ غير الأجزاء التي جرت العادة بذكرها للنفس أو جزء واحد منها. وقبل ذلك فقد يعرض شك في عدد أجزاء النفس، وذلك أنه قد يظن أنها إن تكون غير متناهية أقرب منها من أن يكون عددها العدد الذي جرت عادة القدماء بقسمة أجزاء النفس إليه عند تحديدها. وذلك أن منهم من يقسمها إلى ثلثة، إلى الناطق والغضبي والشهواني، ومن الناس من يقسمها إلى ما له نطق وإلى ما لا نطق له. (٧٧) وإذا تؤملت وجدت متجزئة بحسب الفصول القاسمة إلى أجزاء كثيرة مختلفة أكثر من هذه التي عددت. وذلك أن القوة الغاذية لم تدخل في هذه القسمة. ومن قسمها إلى ما له نطق وإلى ما لا نطق عسر عليه أن يدخل الحساسة تحت أحد هذين القسمين، وذلك أن الحس ليس هو نطقا ولا هو أيضا عرى من الإدراك. والقوة أيضا المتخيلة فإنها بذاتها تخالف سائر هذه التي عددت، ويعرض الشك في أي قوة من هذه القوى التي

---

٥ [النفس بالمعنى] ر <> ر٥ / والموضع] والموضوع ف ر / ٧ [من] ف ر / ١٢ قسمها] قسمة ف / الى [<اجز كثيرة>] ما ف / يدخل] ر٥ يعسر ر / [احد] ر <> ر٥ /
١٢ ليس هو] ليس له ر

---

٢ بحدين] بجزئين ت، ش / ٥ والموضع] ش ط خ ل م والموضوع ت، ش ح غ٥ / ٧ أنها
[أن] ت، ش / [منها] ت، ش / من] ت،ش / ١٢ قسمها] ت، ش / ١٢ ليس هو] ت، ش

عددت هي داخلة وهي غيرها، ولا سيما إن وضع واضع أن أجزاء النفس يجب أن تكون مختلفة بالموضع والحد. ومن العسير أيضا أن تفرق القوة التي يظن بها أنها مخالفة لسائر أجزاء النفس بالتحريك في المكان وهي القوة المشتهية من سائر قوى النفس. وذلك أن الرئيس من هذا الجزء وهو الذي يسمى اختيارا يوجد في الفكر، وأما الغضبي والشهواني فيوجدان في غير الفكر، فإن كانت النفس ذات ثلثة أجزاء فإن الشهواني موجود في كل واحد منها.

ولكن لنجعل الطلب في الشئ الذي انتهى بنا الكلام إليه، وهو ما الشئ الذي يحرك الحيوان من مكان إلى مكان. وقد تكلم في المحرك للحيوان إلى الزيادة والنقصان أعني إلى النمو والاضمحلال، وقيل إنه الغاذي والمولد، (٧٨) وسنتكلم بآخرة في المحرك لإدخال النفس وإخراجه وفي النوم واليقظة، (٧٩) وذلك أن في هذا شكوكا كثيرا. والذي نطلبه الآن ما الشئ الذي يحرك الحيوان حركة نقلة. ومن البين أن ذلك ليس هو القوة الغاذية فإن هذه القوة إنما تنسب إلى الغذاء، والقوة المحركة إنما تكون مع تخيل وشهوة. فإنه ما من شئ يتحرك إلا إما لشهوة شئ وإما لهرب من شئ، اللهم إلا أن تكون حركته بالقسر. ولذلك لو وجدت للنبات هذه الحركة لوجد له التخيل والشهوة والعضو الآلي الذي به تكون هذه الحركة. وكذلك يظهر أيضا أن المحرك في المكان هو غير الحس وذلك أن حيوانات كثيرة يوجد لها الحس وهي غير متحركة في المكان البتة، أعني حركة نقلة. فإنه ليس ينبغي أن نعتقد أن هذه الحيوانات

---

١ وهي] ر او هي ره / ٦ يحرك] ره يتحرك ر / ٧ اعني [الى] ر / ٩ وفي النوم] ر في النوم ره / ١٠ [القوة] الغاذية] ف / ١٢ [شي] ر <> ره / ١٢ [الالى] ر <> ره / ١٤-١٥ [وذلك...البتة] ر <> ره / ١٥ [ليس] ف ر <> فه

---

٧ أعني [إلى] ش ح / ٨ النفس] التنفس ت، ش / ٩ وفي النوم] في النوم ت ب / ١٠ القوة الغاذية] ت، ش / ١٥ ليس] ش ح ط ل [] ت، ش خ م

هي من الحيوانات التى شانها أن تنتقل إلا أن الطبيعة قصرت فيها فلم تجعل لها آلات ، فان الطبيعة لا تقصر في وجود النوع بأسره. لأنه لو كان ذلك لفعلت باطلا .أعني أن يكون في طباع هذه الأنواع أن تمشي فلا تجعل لها الآلات. فإنه إنما يعرض هذا من فعل الطبيعة في الأقل، أعني في الأشخاص المشوهة من النوع الغير تامة. وقد يدل على أن أشخاص هذه الحيوانات كاملة غير مشوهة أنها تولد بعضها بعضا وتوجد لها الحالتان الطبيعيتان، وهي حال الصعود في العمر وحال الانحطاط، فمن المحال أن تكون في طبيعتها النقلة وليس لها آلات النقلة.

ولا أيضا نقدر أن نقول إن هذه الحركة هي عن العقل النظرى، وذلك أن العقل النظرى ليس ينظر في المطلوب ولا المهروب منه. والعقل الذى ينظر في المطلوب والمهروب منه قد يتصور أن الشئ لذيذ فلا يطلب وأنه مخوف فلا يهرب. وكثيرا ما يرى العقل أن الشئ واجب وأنه كريه فيتركه ويتحرك إلى اللذيذ، بمنزلة ما يعرض للذين لا يضبطون أنفسهم. وذلك بمنزلة ما يعرض لكثير من المرضى إذا كانوا أطباء فلا يضبطون أنفسهم عن الشهوات؛ ومن هنا يظهر أنه ليس الرئاسة في هذه الحركة للمعرفة. ولا نقدر أن نقول إن الرئاسة في هذه الحركة للجزء الشهواني، وذلك أنا قد نشتهي أشياء كثيرة ولا نتحرك إليها إذا كان العقل يرى خلاف ذلك. وإذا كان هذا هكذا فظاهر أنها تكون من قبل الأمرين معا، الشهوة مع العلم أو الشهوة

---

١ [هي من الحيوانات] ر ليست من الحيوانات ر• / ١-٢ [فلم...الطبيعة] ر <> ر• / ٥ مشوهة] مشهوة ف / وهي] ر وهما ر• / ٨ [منه] ر <> ر• / ٩ [الشي] ر <> ر• / ١٠-١١ [وذلك...انفسهم] ر <> ر• / ١١ المرضا ف ر / ١٢ [نقول ان] ف <> ف• / في] ف• في في ف / ١٣ تتحرك] ف• تتحر ف / ١٤ او الشهوة] ف• الشهوة ف والشهوة ر

---

١ هي] ش م ليست ت، ش ح ط خ ل / ٥ وهي] ش وهما ت / ١٤ أو الشهوة] ت، ش

مع التخيل. وذلك أنه لما كانت كل شهوة فإنما هي شهوة لشئ لم تكن الشهوة مبدأ محركا للعقل العملى، بل الشئ المشتهى هو المحرك للعقل أو للتخيل. فإذا حركه اشتهى العقل أو التخيل وإذا اشتهى تحرك الإنسان عنه، أعنى عن القوة المشتهية التى هى العقل والتخيل. (٨٠)

ومن قبل أن مبدأ الحركة يظهر أنها من المشتهية يظهر أيضا أن هذين هما الذان يحركان الإنسان، أعنى الشهوة والاعتقاد (٨١) أو التخيل. فالاعتقاد إنما يحرك من قبل أنه مشتهى وكذلك التخيل. ومبدأ هذه الحركة التى هى من الشئ المشتهى يكون فى الوقت الذى يتحرك فيه التخيل عن الشئ المشتهى خلوا من شهوة مضادة. وذلك أن التخيل أو العقل إنما يدرك المشتهى أولا فإذا أدركه أشتهاه. فإذا اشتهاه ولم تكن هنالك شهوة مضادة لشهوة ذلك الشئ لا له ولا لقوة أخرى، حرك الحيوان فى المكان إلى ذلك المشتهى، أعنى للقوة المشتهية وهى إما العقل وإما التخيل. وذلك أن المحرك الذى هو المشتهى لما كان واحدا لزم أن يكون المتحرك عنه الذى هو محرك للحيوان أعنى القوة الشهوانية واحدا أيضا، وذلك هو إما العقل وإما التخيل من جهة ما كل واحد منهما مشته. ولو كان المحرك للحيوان اثنان أعنى العقل على حدة والشهوة على حدة، لكان تحرك الحيوان عن كل واحد منهما أمرا عارضا وكان تحركه بالذات

---

٢ العقل] للعقل ف / ٤ [من ال]مشتهية ر <> ره / المشتهية] المشتهى ره• / الذين ر / ٥ والاعتقاد] والاعتقد ف / فالاعتقاد انما] ره فالاعتقاد دانما ف ر / ٦ تكون ر / ٨ [فاذا ادركه اشتهاه] ف / ٩ للقوة] ر القوة ره / ١١ [ايضا] ر <> ره / ١٢ [ما] ر / [اثنان] ر اثنين ره / العقل] ال[<قوة>]عقل ر

---

٢ العقل] ت، ش للعقل ت اه / ٥ فالاعتقاد إنما] ت، ش / ٨ فإذا أدركه أشتهاه] فإذا أدركه يتشوقه ويشتهاه ت فإذا يدركه يشتهاه ش خ فإذا يدركه يشتهى ش ح ط ل م / ٩ للقوة] القوة ت، ش

عن طبيعة مشتركة لهما. (٨٢) ولو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون العقل يحرك الحيوان على حدة والشهوة أيضا على حدة وليس يجرى الأمر كذلك. فإن العقل ليس يظهر له تحريك دون شهوة وهي التي تسمى إرادة واختيارا، (٨٣) كما أن التخيل ليس يظهر له تحرك ولا تحريك دون الشهوة التي تسمى شهوة بالحقيقة. والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإرادة هي التي تحرك بحسب موجب العقل والشهوة بحسب موجب التخيل. وكل فعل يكون عن العقل فهو مستقيم وصواب، فأما الأفعال التي تكون عن الشهوة والتخيل فقد تكون مستقيمة وقد تكون غير مستقيمة. ولهذه العلة الجزء الشهواني يحرك دائما من جهة أنه يحرك للصواب ولغير الصواب والعقل إنما يحرك للصواب فقط. إلا أن الذى يحرك بهذه القوة الشهوانية إما أن يكون خيرا وإما أن يكون مما يظن به أنه خير. وليس الخير الذى تؤمه هذه القوة هو الخير الموجود للكل بل الخير العقلى. (٨٤) والخير العملى فقد يمكن أن يوجد بجهة غير الجهة التي هو بها خير. وأما الخير للكل فهو الخير المحض وليس يمكن أن يوجد فى وقت من الأوقات بجهة ليس هو بها خير.

فقد ظهر من هذا القول أن القوة المحركة للحيوان فى المكان هى التى تسمى الشهوانية، وأن الذين قسموا النفس ثلاثة أجزاء أو أكثر أنه كان يجب عليهم أن يقسموها إلى أجزاء أكثر. وذلك أن منها الغاذية ومنها الحساسة والعاقلة والمروية والشهوانية، وهذه متميزة بعضها عن بعض والشهوانية أشد تميزا وانفرادا وكذلك الغضبية. ومن أجل اختلاف شهوتى النفس النزوعية والعقل تكون الشهوات تضاد بعضها بعضا. وانما يعرض ذلك فى الشئ الواحد إذا تقابلت فيه

٢-٣ [تحريك...له] ر <> ر• / ٥ والشهوة [<ولتخيل نقد>] ف / ٨ [الذى] ر <> ر• / ٩-١٠ للكل بل الخير العقلى] ر• الكلى العملى ر / ١٢ [تسمى] ر <> ر• / ١٤ وان الذين] ر• والدين ر / ثلاثة] ر• ثلثة ر / ١٥ متميزة] ف• مميزة ف ر / ١٦ ومن] ر• من ر .

الشهوات. وهذا النحو من التضاد إنما يوجد من الحيوان في الحيوان الذي يدرك الزمان وهو الناطق، لأنه يدرك من الشئ في الزمان الحاضر غير ما يدرك منه في الزمان المستقبل، مثل أن يدرك أنه لذيذ في الحاضر مؤذ في المستقبل. والنفس النزوعية هي التي تحرك إلى اللذيذ الحاضر والعقل هو الذي يحكم بمضرة ذلك في المستقبل، مثل الحال في الجماع والتفنق في المطاعم. وقد يظن كثير من الناس أن اللذيذ الحاضر لذيذ بإطلاق من قبل أنه لا يلحظ العقل فيهم ما يعرض من ذلك في المستقبل من الأذى. والمحرك الأول في هذه الحركة هو الشئ المشتهى بما هو مشتهى، وذلك أن الشئ المشتهى يتقدم سائر الأشياء المحركة للحيوان في هذه الحركة، لأن هذا هو الذي يحرك في هذه الحركة ولا يتحرك، وهذه هي صفة المحرك الأول. وإنما صار محركا أولا من قبل أنه يحرك التخيل إذا كانت الشهوة للجزء المتخيل أو يحرك العقل إذا كان الشهوة لهذا الجزء من النفس أيضا. فإن المحركون الذين يلتئم بهم هذه الحركة فهم أكثر من واحد، وذلك أنه قد تبين في الأقاويل الكلية أن كل حركة فهي تلتئم من ثلاثة أشياء أقل ذلك أحدها المحرك الذي لا يتحرك، والآخر الشئ الذي به يحرك وهذا هو متحرك محرك ومجموعهما هو الذي يسمى المتحرك من تلقائه، والثالث المتحرك الغير محرك. فأما الشئ الذي

---

٢ الناطق] ر عاقل ر• / ٥ المطاعم] ر• الطعام ر / اللذيذ الحاضر] ر• اللذيذ باطلاق الحاضر ر / ٦ فيهم] ر• فهم ر / ٦-٨ [هو الشئ...هذه الحركة] ف <> ف• / ٧ في هذه] في هذا ف / ٨ الاول] اول ر / ٩-١٠ [للجز...الشهوة] ر <> ر• / ١٠ [هذه الحركة] ر <> ر• / ١١ كل حركة] الحركة ف / ١٢ احدها] احدهما ف ر /
١٢ المتحرك الغير محرك] ف المتحرك الغير المحرك ف•

---

١٢ المتحرك الغير محرك] ت ا ب د ه، ش ط خ ل م المتحرك غير محرك ش ح المتحرك غير المحرك ت ج

هو فى هذه الحركة محرك غير متحرك فهو الخير المعقول. (٨٥) وأما المحرك المتحرك فهو الجزء الشهوانى من البدن وأما المتحرك الغير محرك فهو الحيوان. ولما كان الشئ الذى به يحرك المحرك الأول واجبا أن يكون جسما إذ كان متحركا حسبما تبين فى الأقاويل الكلية، وكانت الشهوة هاهنا هى الذى به يحرك المحرك الأول فى هذه الحركة، فالشئ الشهوانى الذى به يتحرك الحيوان هو جسم والشهوة هى صورته. ولهذه العلة ينبغى أن نلتمس معرفة الأجسام التى بها تلتئم هذه الحركة حيث تتكلم فى تلخيص الأشياء التى تلتئم بها الأفعال الموجودة للنفس والبدن. وذلك فى الجزء من العلم الطبيعى الذى يتكلم فيه فى الأفعال المشتركة للنفس والبدن وهو الكتاب المعروف بحركة الحيوان المكانية. (٨٦)

٤٢٢ب٢١ قال: (٨٧) وأقول بالجملة إن البدن يتحرك عن الآلة الأولى المحركة له التى هى موضوع النفس المتشوقة، وهى من بدن الإنسان فى موضع واحد منه تندفع عنها جميع أجزاء الجهة المنبسطة من الحيوان وإليه تنجذب جميع أجزاء الجهة المنقبضة منه. وذلك أن الحيوان تنبسط منه جهة وتنقبض جهة، أعنى اليمنى واليسرى وذلك على التعاقب. والعضو الذى عليه يتعاقب هاتان الحركتان هو ساكن ضرورة وهو القلب. (٨٨) وذلك أن كل حركة مؤلفة من جذب ودفع لا بد لها من شئ ساكن عليه تتعاقب هاتان الحركتان، بمنزلة المركز فى الدائرة والمحور فى اللولب. (٨٩) وذلك أن هاتين الحركتين هى مؤلفة من جذب ودفع، وهذا الساكن هو مبدأ

---

١ الخير المعقول] ر• الجز المحرك ر / ٢ الاول] ر• الواجبا ر / ٤ هى] هو / ٩ الاولى ‹على ان الالة الاولى› ف ر [] ف• / [له] ف ر ‹› ف• / هى [‹فى ال›]موضوع / ١٠ وهى] هى ر / [من] ف ‹› ف• / ١١ المنبسطة] المنكسا ف / جميع اجزا الجهة المنقبضة منه] ر• الاخرى ف ر / منه [جهة] ر ‹› ر• / ١٥ [ان] ف ‹› ف• / الساكن] ف• السكن ف

---

٨ [وهو...المكانية] ت، ش / ١٠ وهى] ت ب هى ت ا ج د ه، ش / [من] ت ب / ١١ المنبسطة] ت،ش / جميع أجزاء الجهة المنقبضة منه] ت، ش ط ل [جميع] ش م

حركة الدفع ونهاية حركة الجذب، ولذلك كان إما في العظم فواحد وإما في الحد فيختلف. وإنما كان واجبا في الحيوان أن يكون فيه مثل هذا العضو الذي هو ساكن، من أجل أنه مبدأ لحركة الدفع ونهاية لحركة الجذب. ولما كان الحيوان بما هو حيوان له شهوة فواجب أن يكون بذلك المعنى يحرك ذاته. وكل شهوة فهي غير عرية من التخيل، وذلك أن كل متخيل فإما أن تكون الصورة الخيالية المحركة له حاصلة عن الحس وإما أن تكون حاصلة عن الفكر. فأما الحاصلة عن الفكر فهي للإنسان، وأما الحاصلة عن الحس فهي للحيوانات الآخر.

وإذا فرضنا أن كل شهوة إنما توجد عن تخيل والتخيل يكون عن الحواس الخمس في الحيوانات الكاملة، فقد يجب أن ننظر كيف الأمر في حركة الحيوانات الغير كاملة وهي التي ليس يوجد لها إلا حس اللمس. والأمر في هذه بين أنه إن كان توجد لها اللذة والأذى فقد يجب أن توجد لها الشهوة، فإن كان ذلك كذلك فواجب أن يكون لها تخيل. وقد يظن أن هذه ليس لها تخيل إذ كانت ليس تتحرك إلا حركة غير محصلة ولا محدودة. ولكن نقول إنه كما قد تتحرك حركة غير محدودة ولا محصلة كذلك يوجد لها تخيل غير محصل ولا محدود، والتخيل المحصل موجود في الحيوانات الكاملة. فأما الرأي فليس يوجد إلا في الحيوان الناطق، وذلك أن إيثار شئ من الأشياء المتخيلة دون غيره من سائر الأمور المحسوسة المتخيلة هو من فعل الفكر. وذلك أنه قد يجب أن يكون الذي يدرك الأثر قوة واحدة تدرك أشياء كثيرة معا، أعني متخيلات كثيرة وتقايس بينها حتى تدرك الأثر منها والأفضل، كما يدرك العقل

---

٥ [له] ر <> ره / ٥-٦ [له...الفكر] ف <> ف٥ / [فاما...الفكر] ر <> ره /
٦ الانسان ف / فهي للحيوانات] فللحيوانات ر / ٧ عن تخيل والتخيل] عن التخيل ف /
٩ والاذى] ف٥ والدى ف / ١٠-١١ لوقد...تخيل] ر <> ره / ١٤ [المحسوسة] ر <> ره

٥-٦ فأما...الفكر] ت ا، {} ت ب ج د ه، ش / ٦ للإنسان] ش لا للإنسان ت

النظرى من الأشياء الكثيرة أعظمها. وهذا هو السبب فى أن كان الحيوان الناطق له ظن، فإنه لا ظن ولا رأى لمن ليس عنده مقايسة بين الأشياء.

والحركة للحيوان إنما هى من قبل اللذة، (٩٠) وهى واحدة بسيطة وليس فيه ما يعارضها إذ كان ليس للحيوان غير الناطق قوة مروية تتغلب الشهوانية وتتحرك من قبل ذلك حركات مختلفة، أعنى أحيانا عن الشهوة وأحيانا عن الروية. وقد يعرض فى الأجرام السماوية أن تتحرك عن الشهوتين المختلفتين معا. وذلك أمر عرض لسائر الأكر مع الكرة الثامنة (٩١) لكون هذه الكرة محيطة بالكل ومحركها غالب لمحركى الكل، وذلك أنها متقدمة بالطبع على سائر الأكر ومحركها متقدم أيضا بالطبع على سائر المحركين. فأما القوة التى تدرك الأمر الكلى (٩٢) فإنها لا تتحرك عنه لأن هذه القوة إنما هى للعلم ولإدراك الأمر الكلى فقط لا بحركة. والأمر الكلى ليس إليه حركة وأما القوة التى تدرك الأمور الجزئيات فهذه هى للجزئيات وهذه تحرك فقط بأن تتحرك. وذلك أن القوة التى تدرك الكليات فى الأمور العملية هى القوة التى تحكم بأن كل ما كان بصفة كذا فينبغى أن يفعل أو يتجنب، والقوة الجزئية هى التى تحكم على أن هذا المشار إليه هو بهذه الصفة التى حكم بها العقل، فتقع حينئذ إلى ذلك الجزء الحركة منه أو عنه. وإذا كان هذا هكذا فبين أن الأمر الجزئى يحرك، وأما الكلى فإما أن نقول إنه ليس له تحريك على حدته أو نقول إن التحريك لهما جميعا لكن الكلى من قبل أنه ساكن والجزئى من قبل أنه يتحرك.

٢-١ [فانه لا ظن] ف <> ف• / ٦ المختلفتين] المختلفين ف ر / امر] انها ف / الثامنة] ر• الثابتة ر / ٧ لمحركى] ر• لمحرك ر / ٩ للعلم] ر العلم ر• / ولادراك] ر• ولدراك ر / بحركة] ر تتحرك ر• / ١٠ فهذه هى] ر• فهى هذه ر / ١١ هى ال[<كلية>] قوة ف / كلما ف ر / ١٢ [بها] ر <> ر• / ١٤ انه] ر• ان ر انه ان ف / ١٥ الكلى] ر هو للكلى ر• / والجزئى] والجزى ر وللجزئى ف ر•

---

٦ أمر] ت ج د ه، ش الأمر ت ه أنها أمر ت ا ب / ٩ للعلم] ش العلم ت / لا بحركة] لا حركة ت، ش ح ولا تتحرك ت ج•، ش غ م / ١٢ بها العقل] [بها] ت، ش خ بالعقل ش ح ط / ١٤ إنه] ت ان ش

فصل (٩٣)

قال: ومن الضرورة كان وجود النفس الغاذية لكل حي وذلك من حين كونه إلى حين ٤٣٤آ٢٢ فساده. وذلك أنه واجب ضرورة أن يكون لكل كائن فاسد بدء ونهاية وانحطاط، والانتهاء يكون بالنمو والانحطاط يكون بالاضمحلال وليس يتهيأ شئ من هذا دون الغذاء. وذلك أن من الاضطرار أن تكون القوة الغاذية موجودة في جميع الأشياء التي تنمى وتضمحل. وأما القوة الحساسة فليس يجب وجودها في جميع ما ينشؤ ويبلى، ولكن ليس يمكن وجود حيوان حياته صورة في مادة دون هذه القوة. (٩٤) وذلك أنه لو وجد حيوان كائن فاسد بغير حس لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا، وذلك أن كل ما يوجد في الطبيعة فإما أن يوجد من أجل شئ وإما أن يكون أمرا لاحقا للهيولى في الشئ المكون باضطرار. (٩٥) وهو بين أن الحس إنما وضع لمكان سلامة الحيوان عند الضرورة الداعية إلى نقلته إلى طلب الغذاء. فلو كان الحيوان لا حس له لكان يفسد من الأشياء التي من خارج قبل أن يتم كونه وينتهي وجوده. وأما الأشياء الحية التي لا تتكون ولا تفسد فليس وجود هذه القوة لها وإن كانت منتقلة في المكان من الاضطرار. (٩٦) كما أن الأشياء المغتذية التي لا تنتقل لا حاجة بها إلى هذه القوة. وليس يمكن أن يوجد جسم له نفس وعقل من غير أن يوجد له حس إذا كان الجسم ليس بباق بل كائن فاسد. وذلك أن العلة التي من أجلها يمكن أن يوجد جسم متنفس هو عقل من غير حس هو

---

٢ [بد و] نهاية ف ر <> ف / ٤ بالاضمحلال] بالاضمحال ف / ٥ ان تكون [<ان تكون>] ف / ٦ ينشو ف ر / ٧ صورة] ر ضرورة ر• / ٨ [وذلك] ف <> ف / ١١ وجودة ف / ١٢ القوة] ر• الحاسة ف ر / ١٥ يمكن] ف ليس يمكن ف• / هو] ف هي ر لهو ف•

---

٧ صورة] ت، ش ضرورة ت ا• / ١٢ القوة] ت، ش / ١٥ يمكن] ت ا ليس يمكن ت ا• ب ج د ه، ش / هو عقل] وعقل ت، ش

أن يوجد جسم متنفس لا ينتفع بالحس لا من قبل جسمه ولا من قبل نفسه. (٩٧) وبين أنه إن الفي هاهنا متنفس عاقل غير كائن ولا فاسد أنه ليس يحتاج للحس لا في نفسه ولا في جسمه: أما في نفسه فلأن الحس في الأكثر مما يعوق العقل في الحيوان العاقل الحساس، وأما في بدنه فلأن الحس هو على الأكثر سبب لقلة ثبات البدن الحساس، ولذلك كان كثير من النبات أطول عمرا من الحيوان. ولمكان هذا كان في هذا الموضع فحص أعني هل يوجد جسم متحرك متنفس من غير حس.

لكن من البين أنه إن كان الحس موجودا له فليس يمكن أن يكون جسما بسيطا، وذلك أنه قد تبين أن اللامس هو مركب من البسائط، (٩٨) ودون هذه القوة لا يوجد حيوان. وقد يوقف على ضرورة وجود الحس للحيوان من هذا الذي أقوله. وذلك أنه لما كان كل حيوان كائن فاسد جسما ملموسا وكل ملموس محسوس بحاسة اللمس، فبدن الحيوان من الاضطرار بأن يكون ملموسا. (٩٩) فكل حيوان إن كان مزمعا أن تحصل له السلامة وأن يتخلص من الأشياء المفسدة له فواجب ضرورة أن يكون لامسا ليفر من الأشياء المفسدة له وهي الملموسة. ويكون باقي الحواس الموجودة له يدرك بها سائر المحسوسات بتوسط أجسام أخر (١٠٠) هي غير المحسوسات التي يدركها. فإن كان الحيوان ليس يوجد له الحس بالأجسام الملموسة فليس يمكن أن يقبل على بعض الأجسام التي ينتفع بها ولا يهرب من التي تضره وتفسده، ولو كان

---

١ لا من [قبل] ر <> ر• / ٢ فلان الحس] ف• فلان مما الحس ف / [مما] ر <> ر• / ٥ ولمكان] ر• ولموضع ف ر / ٨ اللامس] ر• اللمس ر / ١١ ملموسا] ملموسة ف / يتخلص] يتلحلص ف / ١٢ الحواس] ف• الحاس ف / وهي ر / ١٤ [كان] ف <> ف• / ١٥ يمكن] ممكن ر / تضره] تضرة ف

---

٥ ولمكان] ت ا ه، ش ولموضع ت ب ج د / ٩ يوقف] نوقف ت، ش

ذلك كذلك لم يمكن أن يسلم الحيوان. ولهذه العلة يكون الذوق ضرورة في وجود الحيوان على نحو وجود اللمس. وذلك أن الذوق إنما هو لمعرفة الغذاء الملائم من المنافر والغذاء موجود لجسم ملموس، فيجب أن يكون الذائق أيضا لامسا.

قال: وأما القرع واللون والرائحة فليست واحدة منها تغذوا جسم الحيوان إذا وردت ٣٤ب١٩ عليه، أعني أنه ليس الجسم بغاذ من جهة ما هو ذو لون ولا قرع إلا بالعرض، ولذلك لا يحدث منها في الجسم زيادة ولا نقصان كما يحدث عن الغذاء. ولهذه العلة كان الذوق من الاضطرار لمسا ما، أي من قبل أن حس الذوق إنما يكون لشئ ملموس غاذ. ولذلك كانت هاتان الحاستان أعني حاسة اللمس وحاسة الذوق موجودتين للحيوان باضطرار. فأما سائر الحواس الباقية فإنما وجدت للحيوان لمكان الأفضل ليكون وجوده بها أفضل. وذلك أنه لما كان الحيوان إذ كان قد لزمه ضرورة أن يكون ماشيا قد يلقى المحسوسات، فإن كان من شأنه أن تطلب له السلامة، فالأفضل له ألا يدرك المحسوسات الضارة والنافعة القريبة منه فقط وهي التي يدركها بالملامسة، بل وأن يدرك المحسوسات من البعد وبمتوسط لأن بذلك تكون له السلامة أكثر. وهذا الإحساس الذي يكون من بعد إنما يكون المحسوس فيه محركا للحاس بمتوسط من قبل أن المتوسط ينفعل عنه أولا أعني عن المحسوس، ثم ينفعل الحاس عن الأثر الحاصل منه في المتوسط. وكما أن الجسم المحرك في المكان يحتاج أن يتحرك وحينئذ يحرك -حتى يلتئم

---

١ ضروريا ر / ٤ القرع] القارع ر° / ٥ ذو] دون ر / ٦ ولهذه] ولهذا ف / الذوق] ر الغذا ر° / ٧ [ما] ر <> ر° / هاتان] هتان هاتان ر / ٨ باضطرار] باضطراد ف / ٩ وجوده] وجودة ف / ١٠ اذ] اذا ر / ١٤ منه] ر فيه ر° / الاثر] الاثار ف

---

١ ضرورة] ت ب ج د ه، ش ضروريا ت ا / ٤ القرع] قرع ش / ٥ بغاذ] ش غ يغذو ش ح ط يغذى ت، ش غ° / ٩ وجوده] وجودهم ت، ش

التحريك في أمثال هذه الأشياء أقل ذلك من ثلثة أشياء: محرك أول لا يتحرك، ومتوسط محرك متحرك، ومتحرك أخير- كذلك الأمر في التغير الذي يكون عن المحسوسات في الحواس ولكن المتوسطات في الحواس كثيرة. (١٠١) وكذلك نجد الأمر في كثير من التغيرات. والفرق بين المتوسطات التي في حركة النقلة والتي في حركة الانفعال أن المتوسطات في النقلة منتقلة وفي الانفعال ثابتة في المكان. وذلك أن الهواء الذي بتوسطه تحرك الألوان الحواس هو ثابت بعينه غير متحرك.

قال: وهذه الحركة التي تكون للمتوسط في أجزائه عن المحسوسات هي أشبه شئ بمن ٤٣٥ آ ٢
يغمز على الشمع بطابع. وذلك أنه كما أن الشمع يتحرك في أجزائه عن شكل الطابع وتنتهي تلك الحركة إلى حيث انتهت قوة الغامز والشمع ثابت بجملة أجزائه، كذلك الحال في حركة المتوسط مع المحسوسات، أعني أنه يتغمز عنها ويندفع إلى حيث انتهت قوة تحريك المحسوسات وهو ثابت بعينه. وهذا النحو من الحركة ليس يتأتى في كل جسم وذلك أن الحجر وما أشبهه لا ينغمز البتة وإنما ينغمز مثل الماء والهواء. فإنا نجدهما كثيرا ما ينفعلان عن التحريك مسافة بعيدة إذا كان كل واحد منهما ثابتا بجملته غير متحرك ولا متشذب، بل هو واحد بعينه ثابت بجملته. ولكون المتوسط يمكن فيه هذا الانغماز والتحريك والتحرك كان الأفضل أن نقول في الانعكاس الذي يكون في المسموعات وفي المرئيات أنه ليس هو شيئا إلا أن الهواء ينعكس بتلك

---

٧ للمتوسط] ف• للموسط ف / ٩ الحركة [<المتوسط مع المحسوسات اعني انه يتغير>] ر / ١٠ يتغمز] ر• يتغير ف ر / تحريك] ر تحرك ر• / ١٢ [فانا] ر <> ر• / نجدهما] فنجدهما ر / ١٢ متشذب] ر• متشرب ر / [ثابت بجملته] ر <> ر• / ١٤ [والتحريك] ر / ١٥ الانعكاس] ف• الانعكس ف

---

١٠ يتغمز] ت، ش / ١٤ [والتحريك] ت ا، ش

الحركة التي فيه عن المحسوسات إذا صادفت تلك الحركة شيئا لا يمكن أن تنفذ فيه على استقامة إلى الحواس أنفسها ، من أن نقول إن الانعكاس إنما يكون بأجسام خارجة من البصر كما قال قوم من القدماء ، (١٠٢) إذ قد تبين أن الشعاع ليس بجسم. (١٠٣) وهذه الحركة هي في الأشياء الرطبة (١٠٤) واحدة بعينها ، ولهذه العلة يكون تحريك الهواء للبصر مثل لو توهمت شكل الطابع المرتسم في الشمع تأدى إلى النهاية الأخيرة منه حتى يحرك الهواء من الجهة الثانية ، أعني أن المحسوس يحرك الهواء حتى ينفذ فيه إلى السطح الخاص بجسم الحاسة فيحرك الحاسة.

قال: ومن البين انه ليس يمكن أن يوجد بدن الحيوان جسما بسيطا بمنزلة أن يكون ١١آ٤٢٥
حيوان من نار أو هواء ، وذلك انه لا يمكن أن توجد له حاسة من الحواس عرية من حاسة اللمس لأن كل جسم متنفس قد تبين انه يجب أن يكون لامسا. وأما سائر الأسطقسات ما عدا الأرض فهي آلات للحواس الثلاثة. وانما كان ذلك كذلك لأن جميع الحواس الثلاثة انما تفعل الحس من قبل أنها تحتاج إلى أدوات بسيطة وإلى متوسط من خارج أي عرية من محسوساتها ، أعني إنه يضطر أن يكون آلة البصر والمتوسط له لا لون له ، ومن قبل ذلك وجب أن يكون البصر بسيطا .وكذلك آلة الشم يجب ألا تكون لها رائحة ولا لآلة الصوت صوت ، والتي بهذه الصفة هي الأسطقسات. فلو أمكن أن توجد هذه الحواس دون اللمس لأمكن أن يوجد حيوان بسيط. وأما وذلك ليس يمكن واللمس لا يمكن أن يوجد لجسم بسيط ولا يكون بمتوسط بينه وبين المحسوس بل بملاقاته ، فلا يمكن أن يوجد حيوان من جسم بسيط.

---

١ [التي...الحركة] ر <> ر• / فيه] ر فيها ر• / تنفذ] تندفع ف / ٢ الانعكاس] ف• الانعكس ف / ٤ العلة بعينها ف• العلة بعينه ف / ٥ يحرك] يدرك ف / ٦ [فيحرك الحاسة] ف / ٩ عدا] ف• عدي ر عد ف / ١١ ادوات] ف• ر• دوات ف ر / ١٢ يكون [<له>] ف ر / ١٦ بل] ر• الا ف ر / من جسم] ر لجسم ر•

---

١ تنفذ] ت ، ش / ٥ يحرك] ت ، ش / ٨ أو هواء أو ماء ت ، ش / ١١ أدوات] ت ، ش / ١٦ بل] ت ، ش

وإنما كان اللمس لا يمكن أن يكون من جسم بسيط لأن الجسم اللامس يجب أن يكون متوسطا بين الكيفيات التي يلمسها إذ كان يجب في كل آلة حس أن تكون عرية من محسوسها. وليس يوجد جسم يعرى من الكيفيات الملموسة بإطلاق فجعل عريا من أطرافها بأن صير متوسطا بين الأطراف ليدرك به الأطراف المفرطة. ولهذه العلة ليس تحس العظام ولا الشعر ولا الأجسام التي يغلب عليها أحد الأسطقسات ولا شئ من النبات. (١٠٥) وإذا لم يوجد له حس اللمس لم توجد له سائر الحواس.

وإذا كان هذا هكذا فبين أن الحيوانات تموت إذا عدمت هذه الحاسة فقط، وأنه ليس يمكن أن توجد دونها. فأما الحواس الأخر فيمكن وجود الحيوان دونها إذ كان ليس بالحيوان ضرورة إلى أن توجد له حاسة سوى هذه. ولهذه العلة لا تفسد المحسوسات الأخر الحيوان بغلبتها عليه، بمنزلة اللون القوى والصوت القوى والشم القوى، لكن هذه المحسوسات إذا كانت قوية فإنما تفسد آلتها فقط، إلا أن يكون إفسادها للحيوان على جهة العرض بمنزلة ما يعرض أن يكون عن القرع الفاعل للصوت صدمة قوية. وعلى هذا المثال يجرى الأمر في اللون والرائحة، أعني أنها تتلف الحيوان بطريق العرض، وأما الطعوم فإنها مضرة للحيوان بالذات بتوسط الذوق إذ كان الذوق لمسا ما. (١٠٦) لكن الكيفيات القاتلة للحيوان المهلكة له (١٠٧) هي الملموسات مثل الحار والبارد والصلب. وكل محسوس من المحسوسات الخمس فغلبته بالذات

---

١ [بسيط] ف ر <> ر* / ٩ [إلى] ر <> ر* / ١٠ والشم] ر والمشموم ر* / ١١ التها] الاتها ف / ١٤ [له] ف

---

١ بسيط] ت، ش / ١١ آلتها] ت، ش / ١٤ له] ت، ش

إنما تكون لآلته الخاصة سواء كان لمسا أو غيره، لكن لما عرض لآلات اللمس أن كانت بدن الحيوان عرض للملموس المفرط أن يفسد الحيوان. ولذلك ليس وجود هذه الحاسة للحيوان من جهة الأفضل، بل من الاضطرار، وأما سائر الحواس فإنما وجدت له من الأفضل، أعني لأن بها تكون حال الحيوان أفضل واحسن. مثال ذلك البصر فإنه إنما وجد للحيوان ليدرك بذلك ما يكون في الماء والهواء، (١٠٨) والذوق ليميز به اللذيذ والمؤذى من الغذاء ويشتهى ويتحرك، وكذلك يجرى الأمر في الشم. وأما السمع فلأن يسمع الأصوات فيستدل بها على الأشياء المصوته. وأما اللسان فإن له مع منفعة الذوق منفعة الألفاظ. (١٠٩)

وهنا انقضت هذه المقالة وتمت وبتمامها تم الديوان والحمد لله.

---

٢ [الحيوان] ر <> ره / [الحاسة] ر <> ره / ٧ [منفعة الذوق] ر <> ره / ٨ الديوان] الدعان ر / <وكان الفراغ من ذلك صبحة> ف

ملاحظات

المقالة الأولى

(١) راجع الترجمة العربية لشرح ثمسطيوس لكتاب النفس لأرسطو، حققه م. ليونز صفحة ١، سطر ١٠، وفي الطبعة اليونانية، حققه ر. هينز صفحة ١سطر ١١.

(٢) العلم الإلاهي' أو الميتافيزيقا يضع وجود العقول المفارقة . انظر تفسير كتاب النفس لابن رشد، حققه ف. س. كرافورد، صفحة ٥، فصل ٢: سطر ٢٤.

(٣) هذه العبارة في الحقيقة تعيد سبك ما في كتاب النفس ٤٠٢ب٢ ، وتتبع تفسير ابن رشد صفحة ١٠، فصل ٧: سطر ٢٢.

(٤) قارن أمثلة أرسطو في كتاب النفس ٤٠٢ب٧.

(٥) قارن كتاب النفس ٤٠٢آ٧. يتبع ابن رشد ترجمة غير حرفية لأرسطو كالتي توجد في التفسير، صفحة ١٤، ١١:١٧، ١٨.

(٦) راجع ثمسطيوس في الطبعة اليونانية (هينز٩:٧)، إن الترجمة العربية لهذا الجزء مفقودة . انظر أيضا كتاب فايدرس لأفلاطون ٢٤٥س٥ والنواميس لأفلاطون ٨٩٥ ى١٠.

(٧) انظر كتاب النفس ٤٠٤آ٢٩ وقارن التفسير صفحة ٢٠، ٢٢:٦، ١٦. وفي المكانين يقدم ابن رشد تعليقاته كمقتطفات من كتاب أرسطو ، وليس الأمر كذلك .

(٨) انظر طيماوس ٣٥آ١ .

(٩) في محاضرات وكتب فقدت. انظر التفسير صفحة ٢٢، ٢٦:٥، ٢٢.

(١٠) يعني عالم الصور؛ انظر طيماوس ٣٠ب٨ ووصف أفلاطون للعالم بأنه "حيوان متنفس عاقل.

(١١) انظر شرح ثمسطيوس، طبعة هينز ١١:٢٤، ٢٥.

(١٢) المبادئ الأفلاطونية للأرقام، كما يقول ثمسطيوس (انظر هينز ١٢:١٥) هي الواحد والثاني الغير محدود.

(١٣) إسم ثاليس - كأسماء ديوجينيس وهيركليتس (فيما يلي) - منقول محرّفا في مصادرنا العربية، وانظر عدة النقد.

(١٤) " القوم" عند أرسطو وثمسطيوس هو هيبون، أما في التفسير، صفحة ٤١، ٢٢: ١٩ فهو زينو.

(١٥) يقول أرسطو إن كريطياس من أصحاب هذا الرأي. وانظر أيضا كتاب النفس ٤٠٥ب٦. الاختلاف في كتابة هذا الإسم في التفسير (صفحة ٤٢، ٢٢:٢٥) يشير إلى التحريف في الترجمة العربية.

(١٦) انظر كتاب النفس ٤٢٩آ١٩، صفحة ١٢٢ سطر ١١ فيما يلي بالتلخيص.

(١٧) " لسانهم" هي اللغة اليونانية، كما يقول ابن رشد في التفسير صفحة ٤٦، ٢٥:٩، ٢٢. يحاول ابن رشد مسايرة يونانية أرسطو في كتاب النفس ٤٠٥ب٢٩ عندما يشتق " النفس" من " التنفّس ".

(١٨) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢٥٨ب٤ وأيضا شرح ثمسطيوس (طبعة هينز، ١٤: ٢٤).

(١٩) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢٢١آ٢١ و٢١٢آ٢٠ حيث تجد "مكان" و"جسم."

(٢٠) هنا يتبع ابن رشد شرح ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٠٦ب١٠، وانظر أيضا هينز، ١٧: ١٦ وعلى الأخص سطر ٢٠ وما يتبع.

(٢١) يعني فيلبوس، كما يقول أرسطو في كتاب النفس ٤٠٦ب١٧. اسم فيلبوس محرّف أيضا في التفسير، صفحة ٦٠، ٦١، ٤٤:٤، ٢٢).

(٢٢) انظر طيماوس ٣٤ب، يتحدث أفلاطون هناك عن "جسم العالم." انظر التفسير لابن رشد صفحة ٦٢، ٤٥: ٢٠.

(٢٣) انظر كتاب النفس ٤٠٧آ٢.

(٢٤) هنا يتكلم ابن رشد عن المذهب الأفلاطوني بصفة عامة ولا يقتصر على الإشارة إلى مؤلف طيماوس كما يفعل أرسطو.

(٢٥) انظر تعليق ثمسطيوس، طبعة هينز، ٢٠: ٢٤.

(٢٦) انظر تعليق ثمسطيوس، طبعة هينز، ٢١: ١٦.

(٢٧) انظر كتاب البرهان لأرسطو، ٧٢ب١٨، وانظر أيضا تلخيص كتاب البرهان لابن رشد، حققه م. قاسم وآخرون، القاهرة، ١٩٨٢، صفحة ٤٤.

(٢٨) يعني أنالوطيقا الثانية والأولى، يعامله كوحدة واحدة، وانظر أيضا تلخيص كتاب القياس لابن رشد، حقق م. قاسم وآخرون، القاهرة، ١٩٨٢.

(٢٩) قارن تعليق ثمسطيوس (ترجمته العربية موجودة بعد الفجوة العميقة في المخطوطة)، في طبعة ليونز العربية، ٦:١٤-١٦، مساوية لطبعة هينز اليونانية ٢٢:٢١-٢٢.

(٣٠) انظر التفسير صفحة ٧١، ٤٩:١٥.

(٣١) يعني أفلاطون، وانظر التفسير صفحة ٧٢، ٥٠:٢٠. هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس على الأخص، انظر ليونز ٨:٢ (هينز ٢٢:١٢).

(٣٢) انظر ثمسطيوس، ليونز ٩:٨ (هينز ٢٢:٢٢)، وتفسير ابن رشد صفحة ٧٤، ٥٢:١٢.

(٣٣) انظر "يوديموس" لأرسطو، طبعة د. روس، "أرسطو: مختارات" (أوكسفورد، ١٩٥٥) صفحة ١٩-٢٢.

(٣٤) هنا يتبع ابن رشد تعليقات ثمسطيوس، وانظر ليونز ١٨:١٦ (هينز ٢٧:١٦).

(٣٥) يستبدل ابن رشد التذكر لأرسطو (كتاب النفس ٤٠٨ب١٧) الذي يذكره في التفسير (صفحة ٨٥، ٦٤:٨، ٥٥) بمثال الحركة في المكان .

(٣٦) العقل يولد في النفس، ويعني به ابن رشد العقل الهيولاني كما يقول في التفسير، صفحة ٨٧، ٦٥:٢٠.

(٣٧) انظر التفسير، صفحة ٩٢، ٦٨:٥، ٢١.

(٣٨) انظر أعلاه ، صفحة ١٠ ، سطر ٩.

(٣٩) انظر كتاب الطبيعيات لأرسطو ٢٢١آ٢٤. ابن رشد يشير إلى هذا الكتاب في التفسير صفحة ٩٧ ، ٧١: ٢٠.

(٤٠) يعني صور الأشياء. انظر التفسير صفحة ١٠٤ ، ٧٧: ٢٢.

(٤١) لا يذكر ابن رشد هنا الإله كما يفعل أرسطو في كتاب النفس ٤٠٩ب٢٢ ، بالاختلاف عن التفسير (صفحة ١٠٤ ، ٧٧: ٢٥).

(٤٢) هنا يختلف ابن رشد عن أرسطو وثمسطيوس (انظر ليونز، ٢٩: ١٢)، وتعليقاته هو نفسه في التفسير (صفحة ١٠٤ ، ٧٧: ٣٢).

(٤٣) هنا يعيد ترتيب ابن رشد تعليقات أرسطو في كتاب النفس ٤١٠آ٢٢-٢٦. انظر التفسير صفحة ١٠٧ ، ٧٩: ١٧-٢٠.

(٤٤) يتبع ابن رشد كتاب النفس ٤١٠ب٢٨ في التفسير (صفحة ١١٢ ، ٨٤: ٦، ٢١)، معطيا اسم علم للشخص الذي يشير إليه فقط هذا التلخيص.

(٤٥) انظر ثمسطيوس (ليونز ٢٤: ٥، ٦ وهينز ٣٥: ٢٠).

(٤٦) هنا يتبع ابن رشد شرح ثمسطيوس لأرسطو ، وانظر ليونز، ٢٤: ٦ (هينز ٣٥: ٢٠).

(٤٧) انظر التفسير، صفحة ١١٤ ، ٨٥: ١٨.

(٤٨) هنا يتبع ثمسطيوس أرسطو في تسمية 'طاليس' اليونز ٢٤:١٤). الاسم محرّف في تفسير ابن رشد إلى 'ملليسوس' (صفحة ١١٤، ٨٦:٢، ١٢).

(٤٩) يعني قوى النفس.

(٥٠) على الأخص أفلاطون، أو تلاميذ أفلاطون، وانظر التفسير صفحة ١٢١، ٩٠:٨، وأيضا ثمسطيوس، ليونز ٢٧:١٦ (هينز ٢٧:٥).

(٥١) انظر طيماوس ٧٠آ، الجمهورية ٤٣٩د.

(٥٢) ابن رشد يتحاشى هنا السطور الصعبة من كتاب النفس ٤١١ب٢٦ و٢٧. انظر أيضا مناقشة ثمسطيوس اليونز ٤٠:١٢-١٨، هينز ٢٨:١١-١٧).

المقالة الثانية

(١) ابن رشد يساوى هنا بين الصورة والنوع وبين المادة والشخص.

(٢) انظر ثمسطيوس (اليونز ٢:٤٤، هينز ٢٢:٢٩)، وانظر أيضا التفسير، صفحة ١٢١، ٢:٤٠ .

(٣) يتخطى ابن رشد تعريف أرسطو الأول للنفس (كتاب النفس ٤١٢آ٢٧)، الموجود في التفسير (صفحة ١٣٦، ٦:٢)، الى التعريف الموجود في كتاب النفس ٤١٢ب٥.

(٤) انظر كتاب النفس ٤١٢ب١١.

(٥) هنا ابن رشد يبدأ جزءا جديدا بجملة من المعتقد أنها نهاية الجزء السابق، (وليس كذا في التفسير صفحة ١٤٧، ٨:١١، ٢٢).

(٦) انظر كتاب البرهان ٧١ب٢٢، كما يذكر ابن رشد في التفسير صفحة ١٤٩، ١٢:٢٠ . وانظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ٧، ٢ ١٠٢٩ب٤.

(٧) هذا المثال يبدو أنه يرجع لابن رشد.

(٨) يعنى العقل الإنساني، لا العقل الإلاهى أو العقل الذى للأجرام، حيث أن من المعتقد أن هذه العقول مستقلة عن الحس. انظر التفسير صفحة ١٥٤، ١٤:١٥، وانظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ١٢، ١٠٦٩آ٢٠.

(٩) انظر ما يلى صفحة ١٤٧ (كتاب النفس ٣، ١٢).

(١٠) انظر كتاب النفس، ٤١٢ب٢٢، للاختلاف في الترتيب.

(١١) يعني تلاميذ أفلاطون، وانظر طيماوس ٦٩د.

(١٢) انظر أعلاه صفحة ٤٧، سطر ٤، وانظر كتاب النفس ٤١٢آ٦.

(١٢) انظر موقف سيمياس في 'فايدو' ٨٥ى.

(١٤) الأبدى يسمى أيضا الإلهي في التفسير صفحة ١٨١، ١١:٢٤، ٥٢، ٥٤، وانظر أيضا كتاب النفس ٤١٥آ٢٩.

(١٥) انظر كتاب النفس ٤١٥ب٢، وانظر أقاويل ثمسطيوس لهذا الجزء (اليونز ١٢:٦٨، هينز ١١:٥٠).

(١٦) الفعل المشار إليه هنا هو الحياة نفسها، انظر كتاب النفس ٤١٥ب١٢، وانظر التفسير صفحة ١٨٦، ٢٤:٢٧.

(١٧) على الأخص هراقليطوس، انظر كتاب ما بعد الطبيعة ٩٨٤آ٧.

(١٨) يعني إمبدوقليس وديمقريطس، انظر تعليقات هيكس وروس على كتاب النفس ٤١٦آ٢٠.

(١٩) 'حي' بمعنى أنه جسم متنفس. انظر كتاب النفس ٤١٦ب٩، و ثمسطيوس اليونز ١١.٧٤، هينز ٣١:٥٢)، والتفسير صفحة ٢٠١، ٢:٤٦، ٩.

(٢٠) انظر ثمسطيوس (اليونز ١١:٧٦، هينز ٢٠:٥٢).

(٢١) انظر كتاب النفس ٤١٦ب٢٧ ، وقارن بالترجمة المنسوبة إلى إسحاق فى هذا الجزء ، طبعة بدوى صفحة ٤١.

(٢٢) هذا الكتاب لم يحفظ ، إن كان أرسطو كتبه على الإطلاق. انظر تعليق ابن رشد فى التفسير ، صفحة ٢٠٧ ، ٥٠:٨٧.

(٢٣) انظر أعلاه صفحة ٦٤ ، سطر ٨.

(٢٤) هذا رأى الأغلبية فى الأزمان القديمة ، انظر كتاب الكون والفساد ١ ، ٧ ، ٣٢٢ب٢.

(٢٥) انظر جوامع ابن رشد لهذا الكتاب الموجود فى رسائل ابن رشد (حيدرآباد ١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٧ م) ، وانظر الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب وأيضا لتلخيص كتاب الكون والفساد ، حققه س. كورلاند صفحة ٤٦، ١١٩.

(٢٦) فى هذا الجزء يبدو ابن رشد كأنه يستعير انتقائيا من كتاب النفس ٤١٧آ١٢-١٥. هنا يتبع ثمسطيوس أرسطو تماما (اليونانية ٨:٧٩ ، هينز ٢:٥٥) ، كما يفعل ابن رشد نفسه فى التفسير ، صفحة ٢١١ ، ٥٢:١-٧.

(٢٧) انظر المناقشة التالية ، وقارن التفسير ، صفحة ٢١٣ ، ٥٤:٧ ، ٤٠.

(٢٨) هنا يقارن ابن رشد بين الإحساسات والأفكار بالقوة ، بدلا من تمييز النواحي المختلفة للمعلومات الممكنة كما يفعل أرسطو فى كتاب النفس ٤١٧آ٢٢. ابن رشد يتبع أرسطو بدقة أكثر فى التفسير صفحة ٢١٥ ، ٥٦:١٥.

(٢٩) " تعلّم" تعبير غير لائق في هذا المجال لأنه يستلزم أن يحدث تغيّر كيفي في المتعلم، كما انه يستلزم تبعية لعامل خارجي. يسمى ابن رشد التفكير " تذكّر " في التفسير (صفحة ٢١٨، ٥٨: ٢٦)، تابعا بذلك نظرية أفلاطون في التعليم.

(٣٠) انظر كتاب النفس ٤١٧ب١٦، وقارن بثمسطيوس، ليونز ٨٢: ١٦، هينز ٥٦ :١٢.

(٣١) انظر كتاب النفس ٤١٧ب٢٢. أخذ المفسرون قول أرسطو أن المعقولات الكلّية موجودة "بطريقة ما" في النفس على أنها موجودات بالقوة. يساوى ابن رشد هذه المعقولات بالمعاني المتخيلة في التفسير (صفحة ٢٢٠، ٦٠: ٢٠).

(٣٢) انظر كتاب النفس ٤١٨آ١٨، وثمسطيوس (ليونز ٨٥: ٢ ، هينز ٥٧: ١٦). ولاكن في التفسير (صفحة ٢٢٦، ٦٤: ٧) يضيف ابن رشد على تعليقات أرسطو التالية للتمييز بين الشكل والمقدار، التي يمكن ملاحظتها بحواس النظر واللمس فقط، وبين المحسوسات العامة الأخرى.

(٣٣) "زيد" مذكور - بدقة أكثر - كسقراط في التفسير صفحة ٢٢٧، ٦٥: ١٢، بعد القول الأرسطوطاليسي في السطر الثاني.

(٣٤) هنا يتبع ابن رشد ترجمة إسحاق بن حنين لشرح ثمسطيوس لكتاب النفس ٤١٨آ١٥، (ليونز ٨٦: ٤، ٥، هينز ٥٧: ٢٢)، وقد وافق أرسطو مع هذا الشرح في كتاب النفس ٤٢٨ب٢١. يعترف ابن رشد في التفسير (صفحة ٢٢٥، ٦٢: ٢٩) أن ممكن أن تخطئ قوات الحس أيضا.

(٣٥) انظر كتاب البرهان ٧٢آ٢٨، ٧٢ب١٦.

(٣٦) انظر كتاب النفس ٤١٨ب٧، وتعليق ثمسطيوس الذى يتبعه ابن رشد هنا (ليونز ١٧:٨٩، هينز ١٢:٥٦) بالاختلاف عن التفسير (صفحة ٢٢٤، ١٧:٦٨).

(٣٧) من المعتقد أن إمبيدوقليس قال إن الضوء يتحرك دون أن نشعر به. انظر كتاب النفس ٤١٨ب٢٢، والتفسير صفحة ٢٢٧، ٦:٧٠، ٧. يتفق تعليق ابن رشد فى سطر ٢٩ مع ثمسطيوس (ليونز ٢:٩٢، هينز ٢٠:٦٠)

(٣٨) قد يكون ابن رشد أخطأ فكتب " غير المرئى " بدلا من " غير اللون ". وانظر التفسير صفحة ٢٢٨، ٧١: ٤، ١٤، وأيضا كتاب النفس ٤١٨ب٢٨.

(٣٩) هنا يتبع ابن رشد المصادر العربية لثمسطيوس (انظر ليونز ١٠:٩٤) بدلا من أن يتبع أرسطو نفسه فى كتاب النفس ٤١٩آ٥.

(٤٠) انظر كتاب الحس والمحسوس ٤٣٧ب٥-٧، مع أن أرسطو لا يذكر سببا لهذه الظاهرة هناك أيضا.

(٤١) وضح ثيوفراسطوس رأى ديمقريطس بتفصيل أكثر مما فعل أرسطو، وانظر تعليق هيكس فى كتاب النفس ٤١٩آ١٥.

(٤٢) انظر صفحة ٩٤ سطر ١٠، وقارن بكتاب النفس ٤١٩آ٢٠.

(٤٣) انظر كتاب النفس ٤١٩ب٢.

(٤٤) انظر كتاب النفس ٤١٩ب٤، يتبع تقليد المخطوطات تقليدا غير الذى كان عند ثمسطيوس. انظر أيضا تعليقات ابن رشد فى التفسير، صفحة ٢٤٧، ٢:٧٧.

(٤٥) انظر التفسير، صفحة ٢٥٤، ٨١:٨-١٢.

(٤٦) انظر تعليق ثمسطيوس، طبعة لبونز ١٠٢:٦ (هينز ٦٤:١٧)، وقارن بكتاب النفس ٤٢٠آ١٤.

(٤٧) انظر كتاب النفس ٤٢٠آ١٨.

(٤٨) انظر التفسير صفحة ٢٦٢، ٨٧:١٩.

(٤٩) هذا هو النهر "أرخيلوس" المذكور في كتاب النفس ٤٢٠ب١٢. وقد ذكر الاسم أيضا (في صورة محرفة) في التفسير صفحة ٢٦٢، ٨٧:٩، وانظر المشتقات هناك). يبدو أن ابن رشد يتجنب التفاصيل في كتابنا هذا، لأنه في العادة يتجنب مثل هذه التفاصيل في التلخيص.

(٥٠) انظر تعليق ثمسطيوس (ليونز ١٠٨:١، هينز ٦٦:٢٦) على كتاب النفس ٤٢٠ب٢٥، ٢٦.

(٥١) انظر ثمسطيوس (ليونز ١٠٨:٦، هينز ٦٧:٢)، وانظر التفسير صفحة ٢٦٨، ٩٠:٢٧، ٣٠.

(٥٢) انظر كتاب التنفس لأرسطو ٤٧٤ب٢٥، وكتابه في أجزاء الحيوان ٦٦٩آ٢.

(٥٣) " الحيوانات الصلب العين" هي تلك التي لا يوجد لعيونها أهداب. انظر كتاب الحس والمحسوس ٤٤٤ب٢٥، وانظر أيضا كتاب أجزاء الحيوان ٦٥٧ب٢٩ .

(٥٤) تلك و" البصل" التي تسبقها أمثلة لا توجد فيما كتب قبل ابن رشد. استعمال ابن رشد للثوم قد يكون سببه التشابه الصوتي مع "التيم" في كتاب النفس ٤٢١ب٢، الذى قد يكون وصل اليه عبر النقل من الحروف اليونانية.

(٥٥) انظر تعليق ثمسطيوس، البونز ١١٢: ٨، هينز ٦٩: ١).

(٥٦) هكذا في كل المخطوطات، مع أن الماء تعبير أكثر لياقة، يوجد في الجوامع، طبعة الأهواني صفحة ٤٠، وفي التفسير صفحة ٢٧٦، ٩٧: ٢.

(٥٧) انظر ثمسطيوس، لبونز ١١٢: ١٨، ١١٣: ٥، ١١٤: ٣، (هينز ٦٩: ١١، ١٩، ٢٠)، وانظر أيضا كتاب الحس والمحسوس ٤٤٤آ٢٠، ٤٤٤ب١٠.

(٥٨) انظر تعليق ثمسطيوس على كتاب النفس ٤٢٢آ٨، البونز ٧٠: ١٢، هينز ١١٥: ٣).

(٥٩) انظر التفسير صفحة ٢٨٧، ١٠٢: ١٨، وقارن بكتاب النفس ٤٢٢آ٢١.

(٦٠) انظر ثمسطيوس (البونز ١١٩: ٨، هينز ٧٢: ٢٠)، مع أن زوج الاضداد الأخير مذكور في التفسير (صفحة ٢٩٤، ١٠٧: ٩) كأنه جزء من تعليقات أرسطو.

(٦١) هذا المثال يبدو وكأنه من اختراع ابن رشد، يوجد أيضا في التفسير، صفحة ٢٩٦، ١٠٨: ١٨.

(٦٢) انظر التفسير، صفحة ٣٠٤، ١١٢: ٢٦، تعليقا على كتاب النفس ٤٢٢آ٢٢. يشير ابن رشد إلى أن الماء كجسم له عمق معين يدخل بين جسمين متلاصقين.

(٦٣) انظر كتاب الكون والفساد II ٢، ٢، وانظر إشارة ابن رشد في التفسير، صفحة ٣١٢، ١١٧: ٢١.

(٦٤) انظر أعلاه صفحة ٦٧، سطر ٢ وما يلي.

(٦٥) هذه الأعضاء هي تلك التي يمكن أن تحتوى في عضو اللمس الواحد، حيث اللحم امتداده. انظر التفسير، صفحة ٢١٣، ١١٧:٢٧.

(٦٦) يقدم ابن رشد قراءة غير تقليدية لكتاب النفس ٤٢٤آ٦، كما يفعل في التفسير، صفحة ٢١٣-٢١٤، ١١٨:٨، ٣٦، ويختلف عن ثمسطيوس، (اليونز ١٢٠:١٥، هينز ٧٧:٢٠)، قارن بالترجمة المنسوبة لإسحاق بن حنين، حققها بدوى، صفحة ٥٩.

(٦٧) هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس (اليونز ١٢٠:٤-١٢، هينز ٧٧:١٢-٢٠) في تعديل كتاب النفس ٤٢٤آ٧-١٠. انظر أيضا التفسير، صفحة ٢١٤، ١١٨:٢٢-٢٣.

(٦٨) المقايسة ليست دقيقة تماما، حيث أن الشمع ـ بالاختلاف عن أعضاء الحس ـ يتأثر بأشكال الأجسام التي توضع عليه.

(٦٩) يضيف ابن رشد الفقرة الأخيرة للتمييز بين الشكل الشخصي الذي يحسه الحس، والشكل العامي الذي يفهمه العقل. انظر التفسير صفحة ٢١٧، ١٢١:٢٢.

(٧٠) " الحس الأول" أي من الحواس الخمس ـ التي سبق ذكرها ـ الذي يحس الشئ الخاص به أولا.

(٧١) انظر ثمسطيوس، (اليونز ١٢٢:١٧، والتعليق هناك؛ هينز ٧٨:٢١).

(٧٢) هذه الجملة غير موجودة في كتاب النفس، وليست في التفسير أيضا، وانظر صفحة ٢١٩، ١٢٥:١. ومع ذلك يذكر ابن رشد جملة مشابهة في تعليقه على كتاب النفس ٤٢٤ب٢ في صفحة ٢٢٠، ١٢٥:١٠ وهنا يعامل ابن رشد تعليقاته كأنها من تعليقات أرسطو.

(٧٣) انظر كتاب النفس ٤٢٤ب١١. يشير ابن رشد هنا إلى تأثير التوسط الذى توجد فيه رائحة، بدلا من الرائحة نفسها.

(٧٤) يعنى الهواء فى الرعد، وانظر كتاب النفس ٤٢٤ب١١، والتفسير صفحة ٣٢١، ١٢٦: ٤.

(٧٥) انظر كتاب النفس ٤٢٤ب١٢.

(٧٦) يقول ابن رشد فى التفسير (صفحة ٣٢٢، ١٢٦: ٢٨) إن مصدر رأيه هو تعليق جالينوس على كتاب طيماوس لأفلاطون.

(٧٧) هذه ايضا من جمل ابن رشد، ليست من جمل أرسطو، وانظر التفسير صفحة ٣٢٢، ١٢٧: ١٢. تعليقات ابن رشد التالية تطابق كتاب النفس ٤٢٤ب١٤، مع أنها تعكس نظام ما كتب أرسطو نفسه.

(١) يتبع ابن رشد التقسيم التقليدى لكتاب النفس فى بداية المقالة الثالثة، ومع ذلك نجده يتبع تقليد آخر (متمثلا فى كتاب النفس لألكسندر أفرودسياس، حققه برونز، صفحة ٦٥ سطر ٢١، وقارن الترجمة الإنجليزية، حققه أ. فوطينس، صفحة ٨٠، ومتمثلا أيضا فى كتاب النفس لابن باجة، حققه م. المعصومى، صفحة ١٢٧) فى التفسير لهذا الكتاب، حيث يبدأ المقالة الثالثة فى المكان الذى يعتبر فى العادة الفصل الرابع لهذا الجزء، (كتاب النفس ٤٢٩آ١٠، وانظر التفسير، صفحة ٢٧٩، أسفله صفحة ١٢١). كذلك مناقشة ابن رشد لهذه المواد فى جوامع كتاب النفس (حققه الأهوانى، صفحة ٥٦، وفى الطبعة التى حققها س.غ. نوغاليس، صفحة ٧٥) لا تشير إلى أنه حسبها بداية مقالة جديدة أو فصل جديد.

(٢) يعنى، وإن كان ينقصنا، فتنقصنا. ويبدو أن "ينقصنا ف..." قد حُذفت أو سقطت من المخطوط الأصلى، حيث أن جميع المخطوطات الموجودة ناقصة.

(٣) يشرح ابن رشد هنا ملاحظة أرسطو أن الماء والهواء وحدهما يكونان أعضاء الحس (كتاب النفس ٤٢٥آ٣).

(٤) انظر أعلاه صفحة ٨٠، سطر ١ وما يلى.

(٥) يعنى، أيا منهما وليس كلاهما معا. انظر كتاب النفس ٤٢٥آ٥، وإعادة سبك ثمسطيوس (اليونز ١٢٧:٩).

(٦) لم نجد المرجع لهذا القول.

(٧) يعني، أجسام محسوسات، وممكن التي هي أسطقسات الهواء والماء والنار والأرض.

(٨) يحل ابن رشد المشكلة الممكنة الموجودة في كتاب النفس ٤٢٥آ١٤ و٤٢٥آ٢٨ عندما يقول إن الحواس لا تشعر بالمحسوسات المشتركة بالعرض، بل بالذات. انظر التفسير، صفحة ٢٣١، ١٣٢:١٤.

(٩) هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس، (اليونز ١٢٩:١٤؛ هينز ٨١:٢٢) في عدم ذكر "الوحدة" من المحسوسات المشتركة التي يذكرها أرسطو في كتاب النفس ٤٢٥آ١٦.

(١٠) يتعمد ابن رشد عدم ذكر أي اسم يكون قارئ هذا التعليق على غير معرفة به، بعكس عمله في التفسير، (صفحة ٢٣٢، ١٢٤:٧، وصفحة ٢٣٥، سطر ٤٤).

(١١) الشيء الأصفر هو مر، ومشار إليه في شرح ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٢٥ب٢ كالمرة، (اليونز ١٤٢:٩).

(١٢) انظر كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ج ١٢، فصل ٦ و٧. لكن ثمسطيوس – في إعادة سبكه لكتاب النفس ٤٢٦آ٥ (اليونز ١٤٥:١٢؛ هينز ٨٤:٦) – يرجع إلى كتاب الطبيعيات، ج ٣، فصل ٢، ٢٠٢آ١٣ وغير ذلك. وفي الأغلب أن ابن رشد يعني هذا المرجع في تعليقاته العامة.

(١٣) "السماع" و"التصويت" يؤكدان الحالة العاملة لكلا الحاستين.

(١٤) يعني، فعل المحسوس وفعل الحاس هما أولا في الحاس. انظر التفسير صفحة ٢٤٢، ١٤٠:١٥.

(١٥) يُدخل ابن رشد هذه العبارة ضمن تعليقات أرسطو نفسه في التفسير لكتاب النفس ٤٢٦آ١٤ و١٥ ، (صفحة ٢٤٢ ، ١٤٠ : ٩) ، ثم يشير إلى التفوق النظرى للغة العربية على اليونانية بهذا الصدد في تعليقه على هذا الجزء (صفحة ٢٤٢ ، سطور ٢١-٢٥). والغالب أن ابن رشد قد وجد هذه الملاحظة في اللسان اليونانى في ترجمة إسحاق بن حنين لإعادة سبك ثمسطيوس لكتاب النفس ، وانظر ليونز ١٤٦ : ٤-٦ (قارن هينز ٨٤ : ١٦-١٨).

(١٦) يعنى ، من قبل سقراط ، خصوصا بروتاجورس وديموقراطيس ، انظر كتاب ما بعد الطبيعة ، ١٠٤٧آ٤ .

(١٧) يختلف ابن رشد عن كتاب النفس ٤٢٦ب١٢ ، وعن التفسير (صفحة ٢٤٩ ، ١٤٥ : ١٢) ، بقوله إننا نحكم بين الأشياء البيضاء والسوداء وليس بين الأشياء البيضاء والحُلوة.

(١٨) انظر الترجمة العربية لإعادة سبك ثمسطيوس ، ليونز ١٤٧ : ١٦-١٨ ، وقارنها بالنسخة اليونانية التى حققها هينز ٨٥ : ٢-٤ .

(١٩) انظر التفسير ، صفحة ٢٥٠ ، ١٤٦ : ١ ، و٢٢-٢٨ .

(٢٠) كما فى أعلاه ، (وأيضا في رقم ١٧) ، يتكلم ابن رشد عن أحكام مختلفة للحس الواحد ، بينما تكلم أرسطو عن أحاسيس مختلفة.

(٢١) انظر الجزء المماثل لذلك في التفسير ، صفحة ٢٥١ ، ١٤٦ : ٥٩-٦٧ .

(٢٢) انظر كتاب المقولات لأرسطو ٧ب١٥ ، وتلخيص ابن رشد لهذا العمل ، حققه م.قاسم ، ت. بتروورث وا. هريدى (القاهرة ، ١٩٨٠ ، صفحة ١١٦).

(٢٣) يعني ابن رشد " بمنقسم" عامل مؤقت ذو علاقة عارضة للحكم، انظر كتاب النفس ٤٢٦ب٢٦. ويعرف ابن رشد مثل هذه العلاقة على أنها " على طريق المجاز.

(٢٤) التصحيح متفق مع قراءة التفسير، وانظر هناك صفحة ٢٥٢، ١٤٧ :١٩.

(٢٥) انظر كتاب النفس ٤٢٧آ٢، مذكورة صحيحا في التفسير، صفحة ٢٥٢، ١٤٧ :٧. يشير ابن رشد في تعليقه على هذه القطعة (سطر ٢٧) إلى القوة المذكورة كأنها واحدة بالموضوع وليس بالعدد، وهي نفس الملاحظة الموجودة في النسخة العبرية. والمحتمل أن يكون ابن رشد قد تبع ثمسطيوس مبدئيا في تعريفه للقوة الحسية واحدة في الموضوع وفي العدد، (اليونز ١٤٩ :١٧). ثم أخطأ النساخ وحذفوا إحداهما.

(٢٦) هنا أيضا - وبعد ذلك في نفس الجملة - يشير كل من التفسير اللاتيني والنسخة العبرية للتلخيص إلى الوحدة المادية وليست العددية.

(٢٧) يتبع ابن رشد شرح ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٢٧آ١٠-١٤. وثمسطيوس نفسه يقتبس فهم الكسندر لهذه القطعة، ويشير إليها في تعليقه (اليونز ١٥٠ :١٠).

(٢٨) يعني، القوى الحسية والعقلية متعلقة بمعنى الشئ المحسوس، وليس بصورته المادية.

(٢٩) يقتبس أرسطو من امبدوقليس هنا، وأيضا في كتاب ما بعد الطبيعة ١٠٠٩ب١٨. انظر تعليق ابن رشد في التفسير لهذا الكتاب، طبعة بويج، المجلد الأول، صفحة ٤١٨، سطر ١٠.

(٣٠) انظر الأوديسة لهومير ١٨: ١٣٦.

(٢١) انظر كتاب النفس ٤٠٤ب٧-١٨ ، ٤٠٥ب١١-١٩ ، وانظر أعلاه صفحة ١٢ ، وما يلي.

(٢٢) انظر التفسير، صفحة ٣٦٠ ، ١٥١: ٢٠. هذا الرأى مُرجَع إلى ديموقراطيس في كتاب النفس ٤٠٤آ٢٧ ، وانظر أعلاه صفحة ١٢. يشير أرسطو (في كتاب النفس ٤٢٧ب٢) إلى اراء "بعض" الناس ، بينما من المحتمل أن إشارة ابن رشد للسوفسطائيين غرضها تعريف ما قبل سقراط عموما.

(٢٣) هنا يقتبس ابن رشد من كتاب النفس ٤٢٧ب٥ ، وانظر ملاحظات روس هناك. انظر ايضا تعليق ثمسطيوس (اليونز ١٥٣: ٦-١١ ، هينز ٨٨: ٢-٨).

(٢٤) هنا يتبع ابن رشد ثمسطيوس في شرحه (اليونز ١٥٤: ٥-٩ ، هينز ٨٨: ٢١-٢٣) ، وأما ما قال أرسطو في كتاب النفس ٤٢٧ب١٢ إن الإستشعار الحسي دائما حقيقي ، انظر ايضا التفسير صفحة ٣٦٢ ، ١٥٣: ٣٧-٤١.

(٢٥) انظر إعادة سبك ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٢٧ب١٦ (اليونز ١٥٤: ١٨ ، هينز ٨٨: ٢٣) ، وقارن بترجمة " اسحاق" لهذه القطعة ، (حققها بدوى ، صفحة ٦٩) ، التي علق على صعوبتها هيكس وهاملين.

(٢٦) هنا يعكس ابن رشد رأى أرسطو في كتاب النفس ٤٢٧ب٢١-٢٤ ، ويرجع في ذلك بدون شك إلى ملاحظات أرسطو التي تأتي بعد ذلك في هذا الكتاب ، ٤٢١آ١٦ و ٤٢٢ب٢٦. انظر أيضا التفسير ، صفحة ٣٦٤ ، ١٥٤: ١٢-١٨.

(٢٧) انظر " الأخلاق النيقوماخي ،" الكتاب السادس ، فصول ٢-١١. ومع ذلك يذكر ابن رشد في التفسير (صفحة ٣٦٤ ، ١٥٤: ٢٠) كتاب الحس والمحسوس لأرسطو على أنه المرجع لهذا الموضوع ، ومن المحتمل أنه يعني مقالة أرسطو " في التذكر" (٤٤٩ب٢٢) بذلك الكتاب.

(٢٨) يقصر ابن رشد الاستعمال المجازى للتخيل على الإحساسات غير الصحيحة، بعكس أرسطو (كتاب النفس ٤٢٨آ٢)، و ثمسطيوس (اليونز، ٢:١٥٧، هينز ٢٨:٨٩).

(٢٩) يقول ابن رشد فى التفسير (صفحة ٣٦٦، ٢٠:١٥٥) إن " العقل" يعنى المبادئ الأولية، بينما " العلم" يلزم لهذه المبادئ. ويتفق فى ذلك الكسندر فى كتاب النفس (طبعة برونز، صفحة ٦٦، سطور ١٦-١٩)، وانظر صفحة ٨١ فى الترجمة الإنجليزية لفوتنيس.

(٤٠) انظر التفسير، صفحة ٣٦٧، ٢١:١٥٦-٢٧ لشرح ابن رشد لكتاب النفس ٤٢٨آ٨-١١، حيث يعتبر الذبابة والدودة أمثلة للحيوانات عديمة التخيل.

(٤١) هنا يتبع ابن رشد أرسطو فى كتاب النفس ٤٢٨آ١١، مع أنه يعدل هذه العبارة فى التفسير (صفحة ٣٦٧، ٢٩:١٥٦)، كما يفعل أرسطو فى ٤٢٨ب١٩. ويقدم ثمسطيوس هنا عبارة مُعدلة أيضا، حيث يقول إن الإحساسات تكون حقيقية فى الغالب وليس على الدوام. انظر ليونز ١٨:١٥٧، هينز ٥:٩٠.

(٤٢) انظر أعلاه وقارن بكتاب النفس ٤٢٥ب٢٤.

(٤٣) هنا يتجاوز ابن رشد من قبله بقوله إن الإحساس بالصفات العرضية يكون فى الغالب خطاء، حيث يجمع بين رأى أرسطو فى مثل هذا الإحساس والأشياء ذات الصفات المشتركة. انظر كتاب النفس ٤٢٨ب٢٠-٢٥، والتفسير صفحة ٢٧٤، ٢٨:١٦١.

(٤٤) هذه الجملة والجمل التالية مأخوذة بالحرف من التفسير، انظر صفحة ٢٧٤، ٤٢:١٦١.

(٤٥) يعنى عندما يكون الحس حاضرا فى الإحساس. انظر الترجمة العربية لثمسطيوس، ليونز ١١:١٦١.

(٤٦) كما هو مذكور أعلاه صفحة ١٠١ ، ملاحظة (١)، التفسير (صفحة ٢٧٩) يبدأ هنا الجزء الثالث من كتاب النفس بدون تعليق.

(٤٧) هذه الجملة تشابه قراءة ابن إسحاق لكتاب النفس ٤٢٩آ٢٠ ، كما هي في عبارة ابن سينا (حققها بدوي، صفحة ٩٩، سطر ٦، وانظر فرانك صفحة ٢٤٥ ، رقم ٢٧). انظر أيضا الترجمة العربية لثمسطيوس، ليونز ١٦٤:٥.

(٤٨) كما يقول ابن رشد في أسفله، هذا الراى هو راى الكسندر، وانظر كتاب النفس له، حققه ا. برونز، صفحة ٨٤ سطر ٢٤ ، والترجمة الإنجليزية التى حققها ا. فوطينس، صفحة ١٠٩. يبدأ ابن رشد هنا فى الابتعاد عن تقديم التفسير لهذه المواد صفحات ٢٨٧-٤١٢، ويلخص تعليقاته هناك.

(٤٩) انظر المناقشة فى التفسير،حيث يلفت ابن رشد هنا نظر القارئ إلى أنه توجد مناقشة أوفى للموضوع هناك.

(٥٠) يعنى، العقل الفعال.

(٥١) أيضا ، العقل الفعال.

(٥٢) انظر كتاب النفس ٤٢٩ب٥ ، وأيضا ٤١٧آ٢٢. استعمال ابن رشد " للملكات." يدل على إرجاعه إلى المصطلحات التي يشير إليها الكسندر افرودسياس. وانظر كتاب النفس له، حققه برونز صفحة ٨٥ سطر ١١ ، وانظر أيضا مقالة الكسندر " في العقل." حققه برونز ١٠٧:٢١. هذه المقالة موجودة في ترجمة عربية، حققها أولا ج. فينجان، صفحة ١٨٣ ، وطبعة أخرى حققها عبد الرحمن بدوي، في كتاب شروح على أرسطو، صفحة ٣٢ سطر ١٥. فى التفسير (صفحة ٤٢٠ ،

٨:٢٠) يرجع ابن رشد إلى معالجة الفارابي للعقل في هذه المرحلة من النمو كما توجد في "رسالة في العقل،" وانظر طبعة بويجز لهذا العمل، صفحة ٢٠، سطر ٢.

(٥٣) انظر كتاب النفس ٤٢٩ب١٦.

(٥٤) انظر التفسير، صفحة ٤٢٤، ١١:١، وقارن بكتاب النفس، ٤٢٩ب١٨.

(٥٥) " الامتداد" هو الموضوع للشكل الحسابي، وعلى الأخص للشكل الهندسي الذي يتكلم عنه أرسطو في كتاب النفس ٤٢٩ب١٩، وانظر التفسير لابن رشد صفحة ٤٢٤، ١١:٢،٩. انظر أيضا كتاب ما بعد الطبيعة ١٠٢٦آ٩، وتعليقات هيكس وهاملين على كتاب النفس ٤٢٩ب١٨.

(٥٦) في كتاب النفس ٤٢٩ب٢٤، يُرجِع أرسطو هذا الرأي لأناكساجوراس، ويتبعه ابن رشد في التفسير، صفحة ٤٢٦، ١٢:٢،١٤.

(٥٧) انظر كتاب النفس ٤٣٠آ١، في التفسير هنا (صفحة ٤٣٠، ١٤:٥١) يبدأ ابن رشد مناقشة طويلة لوجهات النظر المختلفة للمعلقين على طبيعة العقل الهيولاني. في هذا التعليق يعيد ابن رشد سبك أرسطو، حيث يستعمل المصطلح " استعداد" الذي قدمه أولا الكسندر.

(٥٨) يعني، العقول غير الهيولانية في الأفلاك، قوتهم المحركة.

(٥٩) الضوء يحقق شفافية العين، وهكذا "يعطيها" شفافيتها، انظر أعلاه صفحة ٧٤، سطر ١ وما يلي وانظر كتاب المحسوس لأرسطو ٤٣٨آ١٢ و٤٣٩آ٢٨.

(٦٠) بهذه الطريقة المختصرة يقدم ابن رشد الحلقة المفقودة في قول أرسطو لهذا الموضوع في كتاب النفس ٤٣٠آ١٦، حيث يشير إلى الصور الخيالية كأنها المعقولات بالقوة.

(٦١) يعني، السبب أو الأسباب غير المادية، وانظر ملاحظات هيكس في ٤٢٠آ١٨ و١٩.

(٦٢) قارن بثمسطيوس (ليونز ١١:١٧٩، هينز ١٢:٩٩) و أرسطو (كتاب النفس ٤٢٠آ٢٢).
يعتقد ابن رشد ان كل وجه من وجوه العقل أبديا، لأن الوجه الفاعل والوجه المفعول واحد بالذات.

(٦٣) هذا أول ذكر في التعليق لثمسطيوس، مع أن ابن رشد قد استعمل تعليقه على كتاب النفس مرات عديدة في هذا التلخيص، انظر الملاحظات الماثلة في التفسير اصفحة ٤٤٤، ١١:٢٠، صفحة ٤٥٢ سطر ٢٥٨)، وفي الجزء المقابل لذلك في تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة (حققه بويجز، الجزء الثالث، صفحة ١٤٨٩).

(٦٤) يعني التفسير، حيث معظم المناقشة لهذا الجزء محذوفة من تعليقنا.

(٦٥) انظر التفسير صفحة ٤٥٧، ٢٧:٢٢. يشرح ابن رشد هناك أن السلب هو عملية تستلزم فصل المُسْنَد عن الموضوع أولا، ثم جمعهما.

(٦٦) بينما يتبع ابن رشد أرسطو في التفسير (صفحة ٤٥٧)، نجد أن مصدره هنا ثمسطيوس، انظر ليونز ١٠:٢٠٠ (هينز ٥:١٠٠).

(٦٧) . هذه الجملة تفصيل من كتاب النفس ٤٣٠ب٢٢، ٢٤، وهو جزء صعب يجده النقاد مُحرف (انظر ملاحظة روس على السطور ٢٢-٢٠). تعليق ابن رشد يتبع ثمسطيوس، (انظر ليونز ٩:٢٠٣، وهينز ٢٠:١١). انظر أيضا قول أرسطو في التفسير صفحة ٤٦١، ٥:٢٥، ٦، وتعليق ابن رشد هناك صفحة ٤٦٢، سطر ٢٤.

(٦٨) يعني ابن رشد أن وجهة نظر أرسطو ليست وجهة نظر الكسندر أفروديسيوس، الذي يذكره بالاسم في التفسير (صفحة ٤٦٣، ٤٢:٢٥).

(٦٩) انظر التفسير، صفحة ٤٦٣، ٢٦: ٩، التركيب هو عمل الإسناد ـ بالإيجاب أو السلب ـ حيث يكون الحكم مبني على مجموعة من الآراء.

(٧٠) هنا يتبع ابن رشد تفصيل ثمسطيوس لأرسطو، انظر ليونز ٢٠٧ و٢٠٨ (هينز ١١٣ و١١٤).

(٧١) من هنا إلى سطر ١٦ نجد أن الترجمتين العبريتين تتبع نص عربي لهذا التلخيص مختلف عن هذا النص. النسخة العبرية تعيد سبك كتاب النفس٤٣١آ١٧-١٩ جيدا، ولكنها أقل نجاحا في إعادة سبك السطور ٢٠-٤٣١ب٢. والتفسير أكثر إخلاصا لأرسطو من كلا النسختين لتعليقنا هذا. وانظر هناك، صفحة ٤٧٠-٤٧٤.

(٧٢) التجريد كالانتزاع، هنا يتبع ابن رشد ترجمة إسحاق للفة اليوناني افيرصيص، وانظر تعليق ثمسطيوس (ليونز ٢٠٨: ١١، هينز ١١٤: ١٠)، وكتاب النفس ٤٣١ب١٢.

(٧٣) انظر كتاب النفس ٤٣١ب١٩. عند هذه النقطة في التفسير (صفحة ٤٨٠-٥٠٢) يبدأ ابن رشد في شرح مطول مقدما أراء ثمسطيوس، والكسندر، والفارابي، وابن باجه في العقل واتصاله.

(٧٤) في كتاب النفس ٤٣٢آ٢ (الذي يتبعه ابن رشد في التفسير صفحة ٥٠٢، ٢٨: ٧)، يطلق أرسطو على العقل اسم " صورة الصور." وقد ظن ثمسطيوس (ليونز ٢١١: ١١، هينز ١١٥: ٢٩) أن ذلك يعني أن النفس مسؤولة عن احتواء كل الأشكال الأخرى، وهذا بالضرورة هو غرض ابن رشد في تسميته للنفس محل الصور.

(٧٥) انظر مناقشة أرسطو للحال والملكة في كتاب المقولات ٨ب٢٧، وانظر أيضا تلخيص ابن رشد لهذا العمل، حققه م. قاسم وآخرون (القاهرة، ١٩٨٠)، ١٢٢: ١.

(٧٦) قارن بكتاب النفس ٤٣٢آ٢٠ ، وانظر أسفله ، صفحة ١٢٩ ، سطر ٢ .

(٧٧) انظر الجمهورية لأفلاطون ٤٣٤د للتقسيم الثلاثي للنفس ، وانظر الأخلاق النيقوماخي لأرسطو ١١٠٢آ٢٦ لذكر التقسيم الثنائي.

(٧٨) انظر أعلاه صفحة ٦١ ، سطر ٢ وما يلي.

(٧٩) مناقشة أرسطو لهذا الموضوع غير موجودة في كتاب النفس ، ولكنها في كتاب الطبيعيات الصغرى. انظر مناقشة ابن رشد في جوامع كتاب الحس والمحسوس ، حققه بلومبرج ، صفحة ٥٤ .

(٨٠) كما في الصياغة المماثلة في التفسير صفحة ٥١٧ ، ١٨:٤٩ . وقد يريد ابن رشد التعبير عن اعتقاده في الوحدة الأساسية لقوى النفس .

(٨١) يعني ابن رشد بلفظ " اعتقاد " العقل العملي ، بعكس العقل النظري. انظر كتاب النفس ٤٣٢آ١٤ .

(٨٢) كما يضيف ابن رشد في التفسير ، صفحة ٥١٩ ، ٢٧:٥ ، مثل هذه الطبيعة المشتركة تكون مباينة للعقل والقوة الشهوانية. ابن رشد ينظر إلى فكرة وجود مثل هذه القوة النفسانية الإضافية كأنها غير ضرورية وغير ممكن تبريرها ، وانظر كتاب النفس ، ٤٣٢آ٢٢ .

(٨٣) يعني ، العقل يريد شيئا ويختاره بعد تفكير منطقي مُرَوّى فيه. انظر كتاب النفس ٤٣٢آ٢٢ ، والأخلاق النيقوماخي ١١١٢آ٢ .

(٨٤) بطبيعة الحال الغاية هي تصحيح الجزء الأخير من هذه الجملة حتى تقرأ "بل العقل العملي ،" لأسباب فنية وللاتفاق مع كتاب النفس ٤٣٢آ٢٩ . لكن أغلب المخطوطات متفقية مع هذا النص في قراءة " بل العقل العلمي ،" كما في التفسير صفحة ٥٢٠ ، ٢٦:٥١ .

(٨٥) الاصطلاح "الخير المعقول" يساوى الخير العملى الموجود فى كتاب النفس ٤٣٢ب١٦، وانظر التفسير صفحة ٥٢٤، ٥٤:٤١.

(٨٦) يقول ابن رشد فى التفسير (صفحة ٥٢٤، ٥٤:٦٠) إنه عرف هذا الكتاب من خلال ملخص نيقولا الدمشقى. انظر ملاحظات م.نصبوم فى مقدمة طبعتها لهذا الكتاب لأرسطو، صفحة ٥، ٦.

(٨٧) هذا القول فى الحقيقة ليس من أقاويل أرسطو، بل جزء من إعادة سبك ابن رشد نفسه لتعليقات ثمسطيوس على كتاب النفس، وانظر التفسير صفحة ٥٢٥-٥٢٧، وليونز ٢٢٣:٢-١٦ (هينز ١٢١:٢-١٨).

(٨٨) انظر تعليق ثمسطيوس، ليونز ٢٢٣:٦ (هينز ١٢١:٧)، وانظر كتاب فى أجزاء الحيوان لأرسطو، ٦٦٥آ١٠.

(٨٩) انظر تفسير ثمسطيوس فى كتاب النفس ٤٣٢ب٢٢، اليونز ٢٢٣:١١، وقارن أيضا بالنص اليونانى الذى حققه هينز ١٢١:١٢).

(٩٠) انظر ثمسطيوس، (اليونز ٢٢٤:٢٨، هينز ١٢١:٢٧)، والتفسير صفحة ٥٢٩ و٥٣٠، ٥٧:٩، ٢٤.

(٩١) هذه الكرة الثامنة هى الكرة الثابتة، وانظر التفسير صفحة ٥٣٠، ٥٧:٤٨. يتبع ابن رشد فهم ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٣٤آ١٢-١٥، (اليونز ٢٢٤:١٨-٢٢٥:٥، هينز ١٢١:٣٥-١٢٢:٤)، وتظهر استعارة ابن رشد من ثمسطيوس بوضوح خلال كل هذا الجزء.

(٩٢) يبدو أن ابن رشد يتبع ترجمة إسحاق بن حنين لإعادة سبك ثمسطيوس لكتاب النفس ٤٣٤آ١٧ اليونز ٢٢٥:١٤، وقارن بهينز ١٢٢:١٤)، وربما لترجمته لكتاب النفس نفسها، حيث يشير إلى

الكلي والخصوصي اللذين يتكلم عنهما أرسطو بالموجودات بدلا من القضايا ، كما في المفهوم الشائع اليوم. انظر أيضا التفسير صفحة ٥٢١ ، ٥٨ :٢-١٠ . وبالطبع يظن ابن رشد - وفلاسفة القرون الوسطى عامة - أن كلا المعالجتين يوازيا بعضهما .

(٩٣) بعكس عمله في التفسير يميز ابن رشد الفصلين الأخيرين من نص أرسطو، (فصول ١٢ و١٣)، عما ما قبلهما.

(٩٤) انظر كتاب النفس ٤٣٤آ٢٧-٣٠ ، قطعة صعبة وفي الغالب حُرِفت، وانظر أيضا ملاحظات روس.

(٩٥) الشئ المكّون، أو الجسم نفسه موجود من أجل شئ، وانظر كتاب النفس ٤٣٤آ٣١، ٣٢.

(٩٦) ابن رشد يعني الأجرام السماوية، وانظر التفسير صفحة ٥٢٤ ، ٦٠ :٢٩ ، تابعا بذلك الفهم الشائع بين المفسرين اليونانيين لإشارة أرسطو للأجسام غير المكّونة في كتاب النفس ٤٣٤ب٤ ، (انظر ملاحظات هيكس هناك وإلى ب٥) ، وانظر أيضا ملاحظات ثمسطيوس (اليونز ٢٢٨ :٧ ، هينز ١٢٢ :٢٠).

(٩٧) انظر كتاب النفس ٤٣٤ب٥ ، وقارن بقراءة التفسير صفحة ٥٢٥ ، ٦١ :١٤-١٧ ، انظر أيضا ملاحظات ثمسطيوس، ليونز ٢٢٨ :١٢-٢٢٩ :٦، هينز ١٢٢ :٢٤-٣٠.

(٩٨) انظر أعلاه، صفحة ٩٣ ، سطر ٨.

(٩٩) هنا يتبع ابن رشد كتاب النفس ٤٣٤ب١١-١٤ ، مع أن منطق للناقشة ليس مقنعا في نفسه، انظر أيضا التفسير صفحة ٥٦٢ ، ٦٣ :١-٤ ، ١٢-١٦.

(١٠٠) يعني "أجسام" الماء والهواء ، التوسط التي يتم خلاله إدراك الاحساسات ، انظر كتاب النفس ٤٣٤ب ١٤-١٦، ٤٣٤ب٢٩ ، وأعلاه صفحة ٩٤، سطر ٤ وما يلي.

(١٠١) قياس ابن رشد أدى إلى إستنتاجه أن المتوسطات في الحس كثيرة، كما يزعم أرسطو في كتاب النفس ٤٢٥آ١ لعوامل المتوسطات في الحركة في المكان. يعدل ابن رشد زعم أرسطو هذا في التفسير صفحة ٥٢٩ ، ٦٥: ٢٦ ، وفي الغالب أن الجملة في هذا التلخيص تماثل مناقشة ابن رشد هناك. انظر أيضا ملاحظات ثمسطيوس في هينز ١٢٤: ٢٧ (الترجمة العربية لهذه وللصفحات الباقية لثمسطيوس مفقودة).

(١٠٢) يقول أرسطو في كتاب الحس ٤٣٧ب١٢ إن أفلاطون وامبدوكليس يعتقدان أن البصر يترك العين في صورة أشعة نارية ، وهي الأجسام التي يشير إليها ابن رشد . انظر جوامع ابن رشد ، كتاب الحس والمحسوس ، حققه بلمبرج صفحة ٢١ سطر ٤. وانظر كتاب الطماؤس لأفلاطون ٤٥ب٢.

(١٠٣) انظر جوامع كتاب الحس والمحسوس لابن رشد ، حققه بلمبرج ، ٢٧: ٩.

(١٠٤) الأشياء الرطبة مماثلة للأشياء المبلة الملمس التي يتكلم عنها أرسطو في كتاب النفس ٤٢٥آ٨ . وانظر التفسير صفحة ٥٢٩ ، ٦٥: ٢٠ ، صفحة ٥٤١ ، ٦٥: ٧٦.

(١٠٥) انظر كتاب النفس ٤٢٥ب١ ، وانظر أيضا التفسير ، صفحة ٥٤٢ ، ٦٦: ٢١. النباتات ، كالشعر والعظم ، معتبرة أنها لا تشعر بالإحساسات ، نظرا للنسبة الكبيرة من التربة في تكوينها.

(١٠٦) انظر كتاب النفس ٤١٤ب١١ ، وأعلاه صفحة ٥٧ ، سطر ١٥ .

(١٠٧) يعني ، قاتلة إذا زادت قوتها ، انظر كتاب النفس ٤٢٥ب١٢ ، وانظر التفسير صفحة ٥٤٦ ، ٦٨: ١٥.

(١٠٨) يفهم ابن رشد أن كتاب النفس ٤٢٥ب٢١ يعنى أن الماء و الهواء أوساط يكون الشئ المرئي فيهما موجودا ، بدلا من أوساط يوجد فيهما الحيوان المبصر. انظر أيضا كتاب النفس ٤٢٢آ٢٨ .

(١٠٩) انظر كتاب النفس ٤٢٥ب٢٤ ، ٢٥ ، وأيضا كتاب النفس ٤٢٠ب١٨. انظر أيضا ملاحظات ثمسطيوس ، في هينز ١٢٦: ٢٠.

فهرس الأعلام

(انظر صفحة ١٥ بجزء الانجليزى لبيان رموز الأصول)

افلاطون، فلاطن ١١ ,١٥؛ ١٣ ,٦؛ ٢٤، ١٤؛ ٩٩، ٤ Πλάτων 404b16 26:1 M Plato אפלטון

كتاب طيماؤس ٢٤، ٧؛ ٣١، ١٤ Τίμαιος 406b26 45:1 M Thimeus ספר טימאוס

البارئ ٢٤، ١١ 45:46 M Creator הבורא

ثامسطيوس ١٣٠، ١٥ תמסתיוס

جالينوس ٩٩، ٤ $126:32\ M^2$ Galienus גאלינוס

الجدليون ٨، ١٢ Διαλεκτικός 403a29 16:2 M Sermocinalis בעלי הנצוח

اصحاب علم الجدل ٨، ١٣ 16:7 M Sermocinalis בעלי חכמת הנצוח

ديمقراطيس ١٠ ,٩؛ ١٢، ٣؛ ١٥، ١٤؛ ٢٣، ١١؛ ٣٥، ١٣؛ ٣٧، ٧؛ ٧٦، ٤ Δημόκριτος 403b31
20:5 M Democritus דימקראטיס

ديوجانيس ١٦، ٩ Διογένης 405b21 32:3 M Diogenes דיוגנאס

زيد ٧٢، ٨؛ ١١٩، ١٣ Διάρους υἱός 418a21 $65:2, 12\ M^2$ Socrates ראובן

السوفسطانون ١١٤، ٨ $151:30\ M^2$ Sophistae הסטעים

الطبيعيون ٨٠، ١٠، ١٢ φυσιολόγοι 416a20 $142:1, 10\ M^2$ Naturales

صاحب علم التعاليم μαθηματικός 403b15 17:11 M Mathematicus בעל חכמת הלמודים

صاحب العلم الطبيعي ٨، ٩ φυσικός 403a28 15:5 M Naturalis בעל החכמה הטבעית

اصحاب علم الجدل ٨، ١٣ בעלי חכמת הנצוח

فهرست المصطلحات

ا

ابدي ٥٤، ١٤؛ ٦١، ٦ ἀΐδιος 413b27 τὸ ἀεί 415a29 sempiternus 21:4, 31 M^2 נצחי

ابرة ٨١، ٨ βελόνη 420a24 מחט

آثر ١٤٥، ١٥. αἱρετώτερον 121:24 רושם

تأثير ٨، ٢. רושם

آحاد ٣٥، ٣. μονάδες 409a5 unitates 68:14 M אחדים

ادوات ١٥١، ١١. instrumentum 133:11 M^3 כלים

اذنين ٧٨، ٩. אזנים

اذى ٣٧، ١٣؛ ٥٤، ٩؛ ٥٧، ٧؛ ١٤٥، ٩. λύπη 409b17 tristitia 74:7 M נזק, צער

ارض ١٣، ٥؛ ١٨، ٢؛ ٢١، ٨؛ ٣٨، ١٦؛ ٥٢، ١٤؛ ٦٢، ١٥؛ ٦٧، ٩؛ ٧٤، ١٣؛ ٩٣، ٨؛ ١٠٢، ١٣؛ ١١٨، ٧؛ ١٥١، ١٠. γαῖα 404b13 γῆ 416a1 terra 25:10 M ארץ

ازلي ١٢٣، ١٦ נצחי

اسفنج البحر ٧٨، ٤ σπόγγος 419b6 spongia 77:4 M^2

اسم ١٩، ٤؛ ٤٨، ١٦؛ ٧١، ٧؛ ١٠٨، ٧؛ ١٢٠، ١٠ ὄνομα 405b26 nomen 35:7 M שם

اصل ٤٨، ١٠؛ ٦٢، ١٤ ῥίζα 412b3 radix M^2 6:6, 31 שרש

اصول ١٠، ١١ fundamenta 20:13 M שרשים

تاليف ٢٤، ١٠؛ ٢٩، ١٥ ἁρμονία 407b30 armonia 54:4,12 M חבור

ام الدماغ ٨٠، ١١ μῆνιγξ 420a14 mater cerebri 83:40 M^2 סוח

امر ٢١، ١؛ ٧٨، ٢؛ ١٢٧، ٥ τρόπος 406b23 modus 40:18 M res 11:1,8 M^3 ענין, דבר

الامر الجزئي ١٤٦، ١٤ הדבר החלקי

الامر الكلي ١٤٦، ٨ res universalis 58:11 M^3 הדבר הכללי

الامور التعاليمية ١٢٧، ٥ mathematica 11:8 M^3 הענינים הלמודיים

الامور العملية ٢٧، ٦ πρακτικός 407a23 mechanicus 48:11, 72 M הענינים המעשיים

الامور المفارقة ١٢٥، ١٣ κεχωρισμένον 431b16 res abstracta 36:1 M^3

آن ١١١، ٩؛ ١٣٢، ١٦ νῦν 426b27 instans 146:18,61 M^2 עתה

ناس ٥٨، ٦؛ ١١٣، ١٤ ἄνθρωπος 414b18 homo 29:7 M^2 אדם, אנשים

انسان ٤، ٩؛ ١٢، ١١؛ ٢٩، ١٢؛ ٣٩، ١٢؛ ٤١، ٨؛ ٥٨، ٧؛ ٦٨، ١٣؛ ٧٩، ١؛ ٨٧، ١؛ ١٢٥، ٨
ἄνθρωπος 417a4 homo 55:4 M^2 אדם

انف ٨٧، ٢ μυκτήρ 421b16 nasus 98:7 M^2 חוטם

اهبة ١٣٥، ٢ סגנים

آفة ٨٠، ١١ חולי

آل ٧، ١١ כת

آلة ٣,٧؛ ١٢,٢٩؛ ١٢,٣٣؛ ٤,٤٥؛ ٤,٤٩؛ ٣,٦٢؛ ٩,٦٧؛ ١٣,٨٢؛ ٤,٩٣؛ ٩,٩٦؛ ٤,١٠٢؛ ١٢,١٠٧؛ ٦,١١٣؛ ١٣,١٢٥؛ ١٥,١٣٦؛ ٩,١٤٤؛ ١٠,١٥١ ὄργανον 429a26
instrumentum 6:4,22 M^3 membrum 89:10, 30 M כלי

آلة الصوت ١٥١، ١٣

أوائل ٩, ١٨ ἀρχαί 405b12 principia 33:3 M התחלות

تأويل ٦, ١٢٣ דעת

مأوى ٤, ٧٧؛ ١٣, ٨٦ מהלך

ب

باب ٦٩، ١٥ שער

بخار ١٧، ١ ἀναθυμιάσεις 405a26 vapor 32:10 M קיטור

بدء ١٤٧، ٢ principium 59:14 M^2 התחלה

مبدأ ٦,٦؛ ١,١٠؛ ١,١٢؛ ١٣,٢٢؛ ١٠,٤١؛ ١,٤٦؛ ١٣,٤٧، ١١؛ ١,٦٢؛ ١,١٣٠؛ ٣,١٤١، ١
ἀρχή 402b15 principium 11:14 M התחלה

ابتداء ٢٧، ٩ ἀρχή 407a2 principium 48:16, 81 M התחלה

بارد ٦٥، ٥؛ ١١٠، ١؛ ١٥٢، ١٥ ψυκτός 426b7 קר

بدن ٦، ١٠؛ ١٢، ١٣؛ ٢١، ٩؛ ٤٠، ١٤؛ ٤٥، ٧؛ ١٣٠، ١٣؛ ١٤٤، ٨ σῶμα 403a6 corpus 12:7 גוף

برد ٩، ١؛ ٥٧، ١١؛ ٧١، ١٢؛ ٩١، ١٠؛ ٩٦، ٢؛ ١١٢، ١٠ ψυχρός 414b8 frigidus 28:4 M^2
frigus 16:12 M קור

برودة ٩٦، ٨؛ ١٠٧، ٨ קור

برهان ٢، ١١؛ ٦، ٦؛ ٢٧، ٨؛ ٥١، ١١؛ ١٠٢، ٧؛ ١٠٣، ٧؛ ١١٨، ٧ ἀπόδειξις 402a15
demonstratio 4:8 M מופת

البرهان المطلق ٢، ١٢؛ ٦، ٦ המופת המוחלט

بصر ٤٩، ١١؛ ٧١، ١١؛ ٧٦، ٢؛ ٨٦، ٩؛ ٩١، ٩؛ ١٠١، ٦؛ ١١٦، ٩؛ ١٢٩، ١٣؛ ١٥١، ٢
ὄψις 412b19 visus 59:3,24 M^2 ראות

المبصر ٧٦، ٥ ὁρώμενος 62:15 TH הנראה

بصل ٨٦، ٧ בצל

البسائط ٤٣، ٥؛ ١٤٨، ٨ elementum 86:11 M הפשוטים

— ١٣١، ١٠ res simplices 21:18 M^3 הפשוטים

باطل ١٩، ١٠ ψεῦδος 405b32 falsum 36:2 M בטל

بعد ٨٦، ١٤؛ ٩٤، ١٧؛ ١٤٩، ١٣ πόρρωθεν 491b12 in remoto 97:6 M^2 רוחק

بغض، بغضة ٧,١١؛ ٣٢، ١٧ μισεῖν 403a18 odium 14:4 M שנאת

بغضة ١٣، ٤ νεῖκος 404b15 lis 25:12 M תגבורת

بلادة ٥٨، ١٥ ἀφυής 421a24 indiscretus 94:27 M^2 בחלת

بناء ٣٣، ٣ οἰκοδομεῖν 408b13 בנין

بهائم ١١٦، ١٤؛ ١١٧، ٧ θηρία 428a10 bestii 156:8 M^2 brutum 157:12, 34 M^2
בהמות

بيت ٨، ١٦؛ ١٠، ١٦ οἰκία 403b3 domos 16:10 M בית

بياض ٢٠، ٥؛ ١٣٣، ٦ albedo 37:33 M לובן

ابيض ٣٩، ٧؛ ٦٥، ٥؛ ٧٢، ٧؛ ٩١، ٩؛ ٩٦، ١٢؛ ١١٠، ٥ λευκόν 418a21 album 65:2, 12 M^2
לבן

بيان ١٢٥، ١ ביאור

مباين ١٢٢، ١٢ ἀλλότριος 29a20 alienus 4:4, 21 M^3 extraneus 4:25 M^3 חבדל

المتباين، المباين ١٣١، ١١ ἀσύμμετρος 430a31 assimetrus 21:8, 34 M^3 החבדל

ت

ترس ٩٥، ١١ 115:5 M^2 scutum 423b15 ἀσπίς מגן

تفاحة ٤، ٥ תפוח

تل ٧٩، ١ 79:9 M^2 acervos 419b24 σωρός תל

متتالية ٢٥، ٩ 47:3 M secundum consequentium 407a8 ἐφεξῆς מתערבות, נלוח

ث

ثقب الأذن ٨٠، ١٠ 65:2 TH πόρος נקב האזן

ثقيل، ثقل ٨٦، ١؛ ٩١، ٩، ١٤؛ ١٠٩، ٩ 86:3 M^2 gravis 420a29 βαρύς כבד, כבדות

الثلاثية ١٣، ١٠ 26:28 M trinitas חשלישיות

مثلث ٥، ١٢؛ ١٣، ١٣؛ ٩٥، ١ 11:6 M triangulus 402b20 τρίγωνον משולש

ثمر ٤٨، ١١ 6:6 M fructus 421b3 καρπός פרי

ج

جسم بسيط ٢٥، ١٣؛ ١٠٢، ١٥ גשם פשוט

جسم سماوى ٢٤، ٩؛ ٧٤، ٤ corpus celestius 45:31 M גשם שמימיי

جسم كرى ٢٨، ٩ גשם כדורי

جسم يابس ٩٤، ٦ גשם יבש

جانب ٧٨، ١١ צד

جلد ٩٢، ٩؛ ١٠٣، ٥ δέρμα 425a11 cutis 131:4 M^2 עור

جمع ١٢٥، ٥ קבוץ

جماع ١٤٣، ٤ coitus 53:27 M^3 משגל

جنس ٣، ٩؛ ٣٤، ١٤؛ ٥٤، ١٣، ٦٩، ٣؛ ٨٣، ١؛ ١١٠، ٨؛ ١٢٣، ١٠؛ ١٢٩، ٦؛ ١٣٧، ٤ γένος b26
genus 21:3, 24 M^2 סוג

جهل ٤١، ٣ ἀφρόνησις 410b5 ignorantia 80:4, 14 M סכלות

جاهل ٦٩، ١٣ סכל

جواب ٦٧، ١٠ responsio 52:31 M^2 תשובה

جودة ٨٥، ١٣ εὐφυής 421a24 bonus 94:24 M^2 טוב

مجاز ١١١، ١٣ העברה

جوع ٥٧، ١٥ πεῖνα 414b11 fames 28:8 M^2 רעב

جوف ٨٣، ١ interius 87:30 M^2 גוף

جوهر ٢، ٣؛ ٣، ٢، ١٠؛ ٦، ٣؛ ١٠، ٧؛ ١٩، ٤؛ ٣٩، ١٤؛ ٤٧، ٤؛ ٦٥، ٢؛ ٦٢، ٣؛ ٧٢، ١٤؛ ٨٧، ١٤؛ ١١٨، ١٥؛ ١٣٣، ٤؛ ١٣٣، ٨ οὐσία 402a13 substantia 4:5 M עצם

جيد ١١٨، ١ ἀγαθός 428a30 bonus 158:8, 32 M^2 טוב

جيش ٧٠، ١٥ exercitus 61:4 M^2 חיל

ح

محبة ١٣، ٤؛ ٣١، ١٥؛ ١٣١، ٩ στοργή 404b15 φιλία 408a22 amicitia 25:12 M אהבה

—— ٣٤، ١ φιλεῖν τὸ 408b26 amor 66:3, 38 M אהבה

الحباحب ٧٥، ١١ חספך

حجة ٦٤، ٨ טענה

حجاب ٨٧، ١٠ φράγμα 421b29 coopertoria 100:4 M^2 מכסה

حجر ٩، ٢؛ ٣٩، ١١؛ ١٣٦، ١٣؛ ١٥٠، ١١ λίθος 410a11 lapis 77:17, 77 M אבן

حجر المغنيطس ١٦، ٩ magnes 32:33 M אבן המושכת

حد ٢، ١٣؛ ٤، ١٢؛ ١٥، ١؛ ٣٧، ٨؛ ٤٧، ٤؛ ١٣٤، ١٠ 412a6 λόγος 407a25 ὁρισμός
diffinitio 48:15, 77 M גדר

—— ٣٦، ٩؛ ٩٣، ٧؛ ١٤٥، ١ πέρας 416a17 finis 41:6 M² גדר

—— ٢٥، ٧؛ ٢٧، ٩ terminus 48:90 M גדר

حدة ٤٩، ٧ acumen 8:5, 30 M² חדוד

حديد ١٦، ٩؛ ٤٨، ١٤؛ ٩٧، ٩ σίδηρος 405a21 ferrum 32:3 ברזל

حاد حدة ٨٢، ١؛ ٩١، ٩؛ ٩١، ١٤؛ ١٠٩، ٩ ὀξύς 420a29 acutus 86:3 M² חד, חדוד

محدود ٢٧، ١٢ סוגבל

محدب ٥، ١٣ τὸ καμπύλον 402b19 curvum 11:5 M גבנוני

أحداث ٧، ١٣ חדושים

حدقة ١٢٩، ١١ אישון חעין

حر ٩، ١٠. καύματα 403b5 calor 16:12 M חום

حرارة ١٩، ٥؛ ٨٣، ١١؛ ٩٦، ٨؛ ١٠٧، ٨ τὸ θερμόν 405b27 calor 35:8 M חום

حار ١٠، ٩؛ ٥٧، ١٣؛ ٦٥، ٥؛ ٩١، ١٠؛ ٩٦، ٢؛ ١١٠. ١؛ ١٥٢، ١٥ θερμός 404a1 calidus 20:6 M
חם

الحار الفزيزى ٦٦، ١ החום היסודי

حرب ١٣٥، ١ מלחמה

محارب ١٣٥، ١ 33:20 M3 preliator אנשי המלחמה

حريفة ٨٦، ٥؛ ٩٠، ٣ δριμύς 421a30 acutus 95:5 M^2 חריף

محرق ٦٧، ١٣ שורף

محترق ٦٣، ١٠ נשרף

حركة ٨٥، ٦؛ ١٢، ١٢؛ ١٥، ١٠؛ ١١، ١٨، ٨؛ ٤٩، ٨؛ ٦٢، ٢؛ ٧٨، ٨؛ ١٠٢، ١٣؛ ١١٢، ١
κίνησις 403a26 κινεῖσθαι τὸ 404b7 motus 15:2 M תנועה

حركة دائمة ١، ١١ תנועה תדירה

حركة فى المكان ٢٥، ٩؛ ٩٥، ١٢؛ ١١٣، ١١ τόπον κατὰ κίνησις 413a23
motus in loco 13:5 M^2 תנועה במקום

حركة من ذاته ١٠، ٣ תנועה מעצמותו

حركة نقلة ١٣٩، ١٠؛ ١٥٠، ٤ העתקה

الحركات المتقابلة ٢١، ١٦ motibus oppositus 40:61 M התנועות המתנגדות

التحريك فى المكان ١٣٩، ٢ הנעה במקום

محرك ٦٢، ٢؛ ٦٨، ٦ מניע

المحرك الأول ١٢، ١٣ κινητικώτατον τὸ 404b8 המניע הראשון

المحرك فى المكان ٧٥، ٤؛ ١٣٨، ٢ τόπον κατὰ κινησιστικὸν 414a32
virtus movens in loco 27:6 M^2 המתנועע במקום

محركة ذاتها ١٩، ١٠ τὸ κινοῦν ἑαυτό 406a1 movens se 36:4 M מניעה עצמותה

متحركة من تلقائها ٢١، ١٢ מתנועעת מן צדה

حس ٥، ١٠؛ ١٢، ٥؛ ١٤، ٥؛ ١٨، ٦؛ ٣٧، ١٣؛ ٥٢، ٩؛ ٧٢، ١؛ ١١٦، ٥
αἴσθησις 404b27 τὸ αἰσθάνεσθαι 405b6 sensus 27:4 sentire 32:26 M חוש

الحس ٦٧، ٢؛ ٩٧، ١٤؛ ١٠١، ٥؛ ١٠٩، ١١ αἰσθητήριον 424a24 החוש

حس البصر ١١٠، ١٠ חוש הראות

حس الذوق، حاسة الذوق ٧٢، ٥؛ ٩٩، ٥؛ ١٠٤، ٩ γεῦσις 418a13 gustus 63:9 M^2
חוש הטעם

حس اللمس ٥٣، ١٠؛ ٥٧، ٦؛ ٧٢، ٦؛ ٨٢، ٣؛ ١١٠، ١٠؛ ١٤٥، ٩ ἁφή 413b5 sensus tactus 17:1, 9 M2
חוש המשוש

الحس المشترك ١١٩، ٥ sensus communis 160:24 M^2 החוש המשותף

الحس العام ٦٧، ١ החוש הכולל

حساس ٥٣، ٧؛ ٥٧، ٤؛ ٥٩، ١ αἰσθητικός 414b31 sensibilis 31:5 M^2 מרגיש

الحساسة ١٤٢، ١٥ המרגיש

الإحساس ٥، ٧؛ ١٠، ٣؛ ١٢، ١٤؛ ٤٤، ١٤؛ ٩٦، ٥؛ ١٠١، ٧ τὸ αἰσθάνεσθαι 403b27
sentire 10:4 M sensus 19:10 M ההרגש

إحساسات ١٠٧، ٨ הרגשות

الحاس ٩٨، ١؛ ١١٠، ٩؛ ١٤٩، ١٣ αἰσθητήριον 424a29 instrumentum sensus 123:2,3 M^2
החוש, המרגיש

حاسة ٧٢، ٢؛ ٩٣، ١١ αἴσθησις 418a7 sensus 63:2, 16 M חוש

—— ٢٢، ١٤؛ ٤٠، ١٠؛ ٧٦، ١٤؛ ٩٣، ١؛ ٩٦، ٣؛ ١٠١، ٧؛ ١٠٩، ١٢ αἰσθητήριον 423b30
illud quod est sentiens 17:6 M^2 חוש

حاسة الذوق ٩٩، ٥؛ ١٠٤، ٩ חוש הטעם

حاسة السمع ٨٠، ١ חוש השמע

حاسة الشم ٨٥، ١؛ ٩٨، ١٣ ὀσμή 421a7 odor 92:1 M^2 חוש הריח

حاسة اللمس ١١٠، ١؛ ١٥١، ٨ חוש המשוש

الحاسة المشتركة ١٠٦، ١؛ ١١٣، ٥ החוש המשותף

المحسوس ٢٢، ١٤؛ ٦٧، ٣؛ ٧٢، ٢ αἰσθητός 406b11 sensibilis 43:2 M המוחש

الحشرات ١١٦، ١٤ reptile 156:9 M^2 הרמש

حزن ١١,٧ tristitia 14:3 M אבל

الحاضر ١٣١، ١٣ העומד

انحطاط ١٤٠، ٦؛ ١٤٧، ٣ φθίσις 432b25 descensus 45:9, 22 M^3 ירידה

حق ٨١، ٧؛ ١١٤، ٨؛ ١٢٥، ٥ ἀληθής 427b3 verus 151:31 M^2 אמת

الحقيقة ٢٩، ٩ האמת

حكم ١١٠، ٧؛ ١٣٤، ٦ משפט

محل ١٣٦، ١٦ נושאת

حلقوم ٨٣، ١٢ 89:11, 12 M^2 epiglottis et canna 89:1 M^2 trachea arteria 420b23 φάρυγξ
גרון

حلو ٨٦، ١؛ ٩٠، ١؛ ١٠٤، ٣؛ ١٠٩، ١٢؛ ١١٠، ١٢ γλυκύς 421a27 dulcis 95:1 M^2 מתוק

حلوة ٨٦، ٤ λιπαρός 421a30 delectabilis 95:6 M^2 מתוק

حمار ٢٩، ١٢ חמור

حامض ٨٦، ٥؛ ٩٠، ٣؛ ١٠٩، ١٢ ὀξύς 422b14 acetosus 105:5, 17 M^2 חמוץ

المحمول ٧٣، ٨ predicatum 66:25 M^2 הנשוא

محتنك ٧١، ١ מלומד במלחמה

المنحني ٤٣، ٨ καμπύλος 411a5 curvus 85:6, 15 M המעוקם

محور ١٤٤، ١٤ περόνη 121:12 TH קטר

المحيط ١١٣، ٣ circumferentia 149:18 M^2 מקיף

حال ٧-١١؛ ٣٥، ١٠؛ ٥٠، ٤؛ ٧٤، ٢؛ ٩٥، ١٣؛ ١١٦، ٦؛ ١٢٩، ٩؛ ١٣٧، ٢؛ ١٥٣، ٤
116:18 M^2 proportio 68:3 M^2 dispositio ענין

حالة ٦٩، ٢؛ ١٣٧، ٣ ענין

استحالة ٢٠، ٨؛ ٣٢، ١٤؛ ٦٩، ٤؛ ٧١، ٦ 418a3 ἀλλοιοῦσθαι 406a13 ἀλλοίωσις
38:4 M alteratio שנוי, השתנות

استحالة مستحيل ٢١، ٩؛ ٣٤، ١٢؛ ١٠٦، ١٢ 67:3, 14 M impossibilis 408b33 ἀδύνατος
שקר

محال ٢٢، ١؛ ٣٩، ١٠؛ ١٠٣، ١١؛ ١١٨، ١١ ἀδύνατον 410a10 impossibilis 77:46 M שקר

مستحيل ١٢٨، ١ שקר

حياكة ٣٣، ٤ אריגה

حي، حيوان ١، ١٢؛ ٤، ١٣؛ ١٢، ١٠؛ ١٣، ١٠؛ ٣٥، ٨؛ ٤٣، ٤؛ ٤٩، ١١؛ ٥٢، ٧؛ ٦١، ٥؛ ٦٩، ١٢؛ ٨٢، ١٤؛
١١٤، ٥؛ ١٢٠، ١١؛ ١٤٨، ٢ ζῷον 402b6 vivum 8: 2 M animal 8:16 M חי, בעל חיים

حياة ١١، ٤؛ ١٨، ٤؛ ١٩، ٥؛ ٥٤، ٥؛ ٤٧، ١١؛ ٦٢، ٦؛ ٦٥، ٤ ζωή 416b9 vita $46:2\ M^2$
חיים, חיות

الحيوان السيار ٨٢، ١٤ τὰ πεζὰ 420b25 animal ambulans $89:4\ M^2$ בעל חיים ההולך

الحيوان المحزز ٤٦، ٥؛ ٥٤، ٧ ζῷον ἔντομον 411b20 animal anulosum 93:2, 15 M
קשי הקלפה, החרסיים

خ

خاتم ٩٧، ٧ δακτύλιος 424a19 anulus $121:3\ M^2$ חותם

خشبه خشبة ٩، ٢؛ ٦٤، ١١؛ ٦٧، ١٤؛ ٩٨، ١٤ ξύλον 424b12 lignum $126:5\ M^2$ עץ, עצים

خياشم ٨٣، ٢ βράγχιον 420b13 via narium 87:10 M^2 נחירים

الخشن ٩١، ١١ τραχύς 72:20 TH asperum 107: 9 M^2 חשפיר

خشونة تخشين ٩١، ٥؛ ٩٩، فه ٩٩، ٧ τραχύτης 422b31
(sonus) asper 108:5 M^2 exasperatio 126:30 M^2 שעירות

المخروط ١٤، ١ המחדד

خاصّة ٢، ١١؛ ٥، ١٢ סגלה

الخط ١٤، ٩؛ ٣٦، ١٧؛ ٢٥، فه ١١٣، فه ١٣٢، ١٦ linca 12:62 M^2 הקו

الخط المستقيم ١٣، ١٢؛ ٢٤، ١٢ linea (recta) 26:31 M הקו הישר

الخط المنعطف ١٣٧، ٣ κεκλασμένη 296b16 linca spiralis 10:4, 26 M^3 הקו המחובר

خطأ ١٢، ٩؛ ٦٥، ١؛ ٧٦، ١١ ἐξαπατᾶν 57:32 TH ἀπατᾶν 418a12 error 63:8 M^2 טעות

الخلد ١٠٣، ٥ ἀσπάλαξ 425a11 talpa 131:4 M^2 החולד

اختلاط ٣٠، ٦ κρᾶσις 407b31 admixtio 55:11 M ערוב

مخالطة ٢٨، فه ١٢٢، ٢ μεμεῖχθαι 407b2 admixtus 49:5, 18 M ערוב

غير مخالطة ١٢٢، ٢ ἀμιγής 429a18 non mixtum 4:2, 14 M^3 בלתי מעורב

اختلاق ٢١، ٦؛ ٣٦، ٣ πλάσσειν 411b18 in fingendo (diccrc) 92:7 M בריאה

خلاء ٧٦، ٥ κενόν 419a16 vacuum 74:2 M^2 רקות

خير ٢٢، ١١؛ ٣٩، ١٣؛ ١١١، ١٠؛ ١٣٤، ٢ ἀγαθόν 406b9 bonum 42:6 M טוב.

اختيار ٢٤، ٥؛ ١١٥، ٩؛ ١٣٩، ٤؛ ١٤٢، ٢ προαίρεσις 406b25 voluntarie 44:14 M בחירה

خيال ٨٤، ٤؛ ١٠٧، ٨؛ ١١٥، ٨؛ ١٣٤، ٤ φαντασία 420b32 ymaginatio 90:8 M^2 דמיון

تخيل ٧، ٢؛ ١٤، ١٠؛ ٥٤، ٨؛ ٥٨، ٤؛ ٨٤، ٢؛ ١١٥، ٤؛ ١٣٤، ٦؛ ١٣٩، ١٣؛ ١٤٥، ٤ φαντασία 403a8
ymaginatió 12:10 M דמיון

المتخيلة ٦٠، ١ המדמה

د

ادخال، مدخل ١١، ٤؛ ٦٣، ٤ הכנסה

ادخال النفّس ١٣٩، ٨ ἀναπνοή 432b11 anelitus (anhelitus) 43:7, 19 M^3
הכניס הנשום

ادراك ١٨، ٨؛ ١٠٦، ١٠؛ ١١٣، ١١ השגה

دسم ٩٠، ٢؛ ٩٩، ٧ λιπαρός 422b12 unctuosus 105:3 M^2 דשן

دفع، اندفاع ٧٩، ٣؛ ١٤٤، ١٣ ὦσις 55:10, 25 M^3 expulsio 433b25 דחיה

دليل ٧٦، ١؛ ٨٠، ١٤؛ ٨٤، ٥؛ ٩٢، ٨؛ ١٠٧، ٣؛ ١١٦، ١٢؛ ١٢٥، ١٦ σημεῖον 73:6 M^2 signum 419a11
ראיה

استدلال ١٢، ١٢ ראיה

دم ٨، ٧؛ ١٧، ١٣؛ ٨٢، ١٥؛ ٨٦، ١٣ αἷμα 16:6 M sanguis 403a31 דם

دماغ ٤٥، ٨ 90:11 M cerebrum מוח

دود ١١٦، ١٥ σκώληξ 156:10, 34 M^2 vermes 418a11 תולעת

دوران ٢٥، ٣ κυκλοφορία 46:6 M (motus) circularis 407a6 סבוב

استدارة ٢٧، ١ περιφορά 48:8 M circulatio 407a21 עגול

دائرة ٢٤، ١٢؛ ١١٣، ٣؛ ١٤٤، ١٤ κύκλος 45:10 circulus 406b31 עגלה

دوي ٨١، ٤ ἠχεῖν 84:23 M^2 tinnitus 420a19 צלילה

ذ

ذباب ١١٦، ١٥ 156:35 M^2 musca זבוב

ذبول ٥٢، ٩ φθίσις 13:6, 27 M^2 diminui 413a25 התכה

تذكر ٣٣، ١٧ μνημονεύειν 408b28 rememoran 66:5, 54 M הזדכרות

ذكاء ٨٥، ١٤ διάνοια 421a24 discretus 94:7 M^2 שכל

اذكى ٨٥، ١٣ φρονιμώτατος 421a22 subtilior 94:4 M^2 יותר משכיל

ذهب ٩٧، ٨ χρυσός 424a20 aurum 121:4 M^2 זהב

مذهب ١١، ١٤؛ ١٥، ٢؛ ٣٧، ٧؛ ٣٨، ٥؛ ١٢٣، ١١؛ ١٢٥، ٤ דרך

ذهن ١١٤، ٨؛ ١١٨، ٩ mens 151:31 M^2 שכל

ذات ١٠، ٧؛ ١١، ٩؛ ١٥، ٢؛ ٣٤، ٨؛ ٤٤، ١٤؛ ٦٧، ٨؛ ٧٣، ٦؛ ١٢٤، ٨ αὐτός, ἑαυτοῦ 404a24
se, ipse 22:9 M עצמות

ذات ٥ , ١؛ ٤١، ٢؛ ٤٧، ١٢؛ ١٠٣، ١٤؛ ١٣٣، ٩ essentialiter 3:30 M^2 עצמות

ذوق ٨٣، ٩؛ ٨٨، ١؛ ٩١، ٩؛ ١٠٨، ١٣؛ ١١٠، ١٢؛ ١٤٩، ١؛ ١٥٢، ١٤ γεῦσις 420b18 gustus 88:6 M^2
טעם, טעימה

مذاق ٧٦، ٥؛ ٨٥، ١٠ טעם

الذائق ٨٩، ٨ הטועם

المذوق ٨٨، ٩ τὸ γευστόν 422a8 gustus 101:1 M^2 gustabile 102:3 M^2 המוטעם

ر

ריאה 82:31 M^2 pulmo 420b24 πλεύμων ريّة رئة ٨٠، ٨٢ ٨٣، ١٢

ראש 38:12 M^2 caput 416a4 κεφαλή راس ٦٣، ٣؛ ٧٥، ١٠؛ ١٣١، ٩

השררה 48:1 M^3 principalis 433a6 κύριος الرئاسة ١٤٠، ١٢

דעת 54:1,11 M opinio 407b27 δόξα رأى ٢٩، ١٤

סברא 153:3, 19 M^2 consilium 427b16 ὑπόληψις —— ١٤، ٧؛ ١١٥، ٥

סברא 7:4, 16 M^3 cogitatio 434a7 βουλευτική —— ١٤٥، ١٣

ראות 74:9 M^2 visio 419a18 τὸ ὁρᾶν رؤية ٧٦، ٩

הנראה 66:1, 11 M^2 visibile 418a26 ὁρατόν المرئى ٧٣، ٢؛ ٨٩، ٢؛ ٩٧، ١؛ ١٠١، ٦

הבלתי נראה غير المرئى ٨٦، ١٢؛ ٩٧، ١

המרובע 31:4 M^2 quadratum 414b31 τετράγωνον الرباعية ١٣، ١٠؛ ١٤، ٩

הרביעיות 26:29 M quaternitas المربع ٢٥، ٢؛ ٩٥، ١؛ ١٣١، ١١

פעמים 14:5 M forte 402a19 ποτέ ربما ٧، ١٣

ספן 50:2, 67 M^2 gubernator 416b26 κυβερνήτης ربان ٦٦، ٤

ترتيب ٩، ١٠ סדר

رجل ١٧، ٤ ١٨، ١٤؛ ١١١، ٥ 146:54 M^2 homo איש, אדם

الرجل الطبيعي ٨، ١٤؛ ٩، ٦ 403b11 ὁ φυσικός האדם הטבעי

رجلان ٢٠، ٣ 37:8 M pedibus רגלים

رحمة ٧، ١٠ 14:3 M pietas 403a17 ἔλεος רחמנות

رديء ١١٨، ٤ רע

رسم ٥١، ٢ 11:10 M^2 descriptio חק

رضاء ٧، ١٠ 14:2 M gratia 403a17 πραότης רצון

رطب ٥٧، ١٣؛ ٩١، ١١؛ ٩٦، ٢ 28:3, 26 M^2 humidus 414b7 ὑγρός לח

رطوبة ٨٠، ٤؛ ٨٨، ١١؛ ٩٤، ٥؛ ٩٥، ١٠؛ ١٠٢، ٥ 102:4 M^2 humiditas 422a18 ὑγρότης לחות

رعد ٩٨، ١٤ 126: 5 M^2 tonitrus רעש

تركيب ٢، ١٤؛ ٢٩، ٥؛ ١٣١، ١٤
54:5, 14 M compositio 401b31 σύνθεσις
הרכבה

المركبات ٤٣، ١٥ 86:17 M compositus 411a10 μεικτός המורכבות

مركز ١٤٤، ١٤ מרכז

رمل ٧٩، ١ ψάμμος 419b24 arena 79:9, 33 M² חול

ريح ٩، ١؛ ١١، ١٠؛ ٤٣، ٣ ἄνεμος 403b5 ventus 22:5 M רוח

رائحة ٤، ٥؛ ٥٧، ١٤؛ ٧٧، ١؛ ٨٥، ٢ ὀσμή 414b11 odor 28:7 M² ריח

ارادة ٤٥، ١؛ ٨٤، ٢ βούλεσθαι 411a28 velle 89:2, 23 M רצון

——— ٥٧، ٦؛ ١٤٢، ٣ βούλησις 414b2 voluntas 27:10 M² רצון

روية ٢٤، ٥؛ ١٤٦، ٥ νόησις 406b25 סברא

المروية ١٤٢، ١٥ βουλευτικόν 433b3 cogitans 52:5, 14 M³ חחושב

ارتياب ٤٨، ١٣ ספק

ز

زئبق ٢٣، ١٤ ἄργυρος χυτός 406b19 argentum vivum 44:6 M כסף חי

زجاج ٧٤، ٢ ὕαλος 59:13 TH זכוכית

ازدراء ٢٣، ١٥ בדיון

زعفران ٨٦، ٧ κρόκος crocus 421b2 M^2 95:10 כרכם

زمان ٤٢، ٢؛ ٨٢، ٣؛ ١١٤، ٥؛ ١٣٠، ٧؛ ١٣٢، ٥ χρόνος 420a31 tempus M^2 86:7 זמן

الزمان الحاضر ١٤٣، ٢ הזמן העומד

الزمان المستقبل ١٤٣، ٢ הזמן העתיד

قائم الزوايا ٥٢، ٢ ὀρθογώνιον 413a17 (superficies) rectorum angulorum M^2 12:9, 65
נצב הזויות

زيادة ١٣٩، ٧ augmentum M^3 43:3, 12 תוספת

س

سبب ٦، ٢؛ ٥٨، ٢؛ ٦١، ٧؛ ٧٣، ١٢؛ ٧٥، ١٢؛ ٩٧، ١٥ αἰτία 419a7 causa M^2 72:29 סבה

سببية ١٣٠، ٨ סבה

ستر ٤٨، ١١ σκέπασμα 412b2 coopertoria M^2 6:6 מגן

ستارة ٨، ١٧ σκέπασμα 403b4 cooperimentum M 16:11 סתר

سرور ٧، ١٠ 14:3 M gaudium 403a18 χαρά שמחה

سرعة ٨٢، ٤ 86:9 M^2 velocitas 420a32 τάχος מהירות

سطح ٧,٧؛ ٣٥، ٥؛ ٧٣، ١٣؛ ٩٤، ٥؛ ١٥١، ٦ 423a26 ἄκρος 409a4 ἐπίπεδον
113:8 M^2 extremum 68:2, 13 M superficies שטח

السطح المحدب ٧,٧ השטח הגבנוני

السطح المستوى المستقيم ٧,٧ השטח השוה הישר

السطح متوازى الإضلاع ٢٥، ٢ השטח נכחי הצלעות

مسطرة ٤٣، ٨ 85:6 M regula 411a6 κανών מסטרה

اسطقس اسطقسات ١٠، ٨؛ ١٣، ٤؛ ١٦، ٥؛ ١٨، ١١؛ ٢١، ١٦؛ ٢٤، ٩؛ ٢٩، ١٦؛ ٤٣، ١٤؛ ٦٢، ١٣؛ ٧٧، ٤؛
٩٦، ٣؛ ١٠٣، ٣؛ ١٥١، ١٤ 20:13 M elementum 404a5 στοιχεῖον יסוד, יסודות

سعال ٨٤، ٣ 90:9 M^2 tussis 420b33 βήξ שעול

سفينة ٢٠، ٢؛ ٥٠، ١٣؛ ٦٦، ٤ 37:4 M navis 406a7 πλοῖον ספינה

سكر ٣٣، ١٥ 65:10, 46 M ebrietas 408b23 μέθαι שכרות

سكان ٦٦، ٥ 50:3 M^2 remus 416b26 πηδάλιον קברנט

سكون ٢١، ١؛ ٢٤، ٤؛ ٢٧، ٤؛ ٤٩، ٩؛ ٧٢، ٦؛ ٨٠، ٨؛ ١٠٣، ١٣ ; 412b17 στάσις 406a24 ἠρεμία
40:2 M quies מנוחה

سلب ٣٩، ١٢؛ ١٣٢، ١؛ ١٣٤، ٦؛ ١٣٧، ٦ 22:22 M^3 negatio 432a11 ἀπόφασις שלילה

سالفة ١٣١، ١٢ γενόμενος 430a31 preteritus 22:1, 11 M^3 עוברים

مسلك ٥١، ١٠ processus 29:1 M דרך

سلامة ١٠٨، ١١؛ ١٢٠، ١٢؛ ١٤٧، ١٠؛ ١٤٨، ١١ σῴζεσθαι 426b17
salvatio 141:12 M^2 salus 162:30 M^2 שלמות, שלום

سمع ٧٢، ٥؛ ٧٨، ١؛ ٨٦، ٩؛ ١٠٢، ١١؛ ١٠٧، ١٢؛ ١٥٣، ٦ ἀκοή 418a13 auditus 63:9 M^2 שמע

المسموع ٨٦، ٩؛ ٨٩، ٣؛ ١٥٠، ١٥ ἀκουστός 421b4 audibilis 96:2 M^2 הנשמע

سمك ٧٥، ١١؛ ٨٢، ١٥ ἰχθύς 419a5 piscis 72:6 M^2 דג

السماء ١٧، ٩؛ ٢٨، ٦؛ ٧٤، ١٣؛ ٧٦، ٦ οὐρανός 405b1 celum 50:2, 12 M השמים

سواد ١٣٣، ٥ שחרות

اسود ٦٥، ٥؛ ٩٦، ١٣؛ ١١٠، ٥؛ ١١٢، ٢؛ ١٣٣، ٥ μέλας 422b24 nigrum 107:5 M^2 שחור

السياسة المدينية ٢٩، ٩ πολιτικός 23:33 TH politice 59:90 LTH החכמה המדינית

سياط ٧٨، ١٥ רצועות המרדות

مسافة ٧٤، ١٥؛ ١٥٠، ١٢ διάστημα 418b25 spatium 70:9 M^2 · מרחק, שיעור

سيّال ١٧، ٢ ῥέων 405a27 liquidus 32:12 M נגר

ش

شاب ٣٢، ١٣ νέος 408b22 iuvenis 65:7 M בחור

اشباح ١٠٣، ٦ גשמים

شبه ٦٣، ٤ דמיון

الشبيه ١٢، ١٥؛ ١٨، ١١؛ ٣٨، ٨؛ ٤٠، ٨؛ ٦٤، ٧؛ ١١٤، ٢ τὸ ὅμοιον 405b15 simile 33:7 M
הדומה

تشبيه ٨٢، ١٣؛ ٨٦، ٦ ὅμοιον 420b6 similitudo 87:17 M^2 דמיון

متشابه ٤٤، ٦ ὁμοειδής 411a17 מתדמה

شبكة ٢٣، ٢ רשת

شجاعة ٦، ١٤؛ ٧، ١٠ θαρρεῖν 403a7 θάρσος 403a17 audacia 12:8 M גבורה ·

شخص ٤٧، ٧؛ ٦١، ١١؛ ٩٧، ١٣؛ ١٢٦، ٩؛ ١٣٠، ٧؛ ١٤٠، ٤ איש, פרט

شرّ ٣٩، ١٣؛ ١١١، ١٠؛ ١٣٤، ٢ κακόν 426b25 malum 146:16, 22 M^2 רע

المشروب ٨٩، ٦ ποτόν 422a31 potabile 103:19 M^2 השתוי

شرح ٣٤، ٥؛ ١٣١، ٤ פירוש

المشرق ٧٥، ١ 70:9 M^2 oriens 418b25 ἀνατολή המזרח

اشتراك الاسم ٤٩، ٧ 8:8, 74 M^2 equivoce 412b14 ὁμωνύμως שתוף השם

مشاركة ٦١، ١٢ 35:7 M^2 communicatio 415b3 κοινωνία שותפות

شعاع ١١، ٣٤؛ ١٥١، ٢ 20:11 M radius 404a4 ἀκτίς ניצוץ

شَعر ١٥٢، ٤ 66:19 M^3 pilus 435a24 θρίξ שער

شِعر ١٢، ٥؛ ٤٣، ١ 84:5 M versus שיר

المشف شفاف ٧٣، ١٥؛ ٧٦، ٢ 67:1, 8 M^2 diaffonus 418b1 διαφανής הספירי

اشفاف شفيف ٧٤، ٩؛ ٧٧، ٣٤؛ ١٢٩، ١١ הספירי

شك ٣٨، ٤؛ ٤٠، ١٢؛ ٦٤، ٦؛ ٦٧، ٧؛ ٨٦، ١٥؛ ١٠٦، ١٥؛ ١١٢، ٦؛ ١٢٤، ٢؛ ١٣٨، ٧
137:1, 6 M^2 questio 52:12 M^2 dubitatio 417a2 ἀπορία ספק

شكل ١٠، ١٠؛ ٢٤، ١٧؛ ٤٨، ١٤؛ ٥٨، ١٣؛ ٧٢، ٦؛ ٩٣، ٨؛ ٩٧، ٧؛ ١٠٢، ١٤؛ ١٠٥، ٦؛ ١٥٠، ٨
20:7 M figura 425a16 σχήματος 412b7 σχῆμα 404a7 ῥυσμός תמונה

الاشكال النارية ١٠، ١٢ התמונות האשיות

متشاكل ٨٦، ٣ 95:3 M^2 conveniens 421a28 ἀνάλογος מתדמים

شمّ ١٠٢، ١١؛ ١٠٩، ١٠؛ ١٥٢، ١٠ 143:8, 46 M^2 olfactum 426b2 ὄσφρησις ריח, הרחה

المشموم ٨٥، ٦؛ ٨٦، ١٠ 96:4 M^2 odorabile 92:1 M^2 odoratum 421a7 ὀσφραντόν המורח

الشمس ١٧، ٩؛ ١٥، ١٣؛ ٧٩، ٦؛ ١١٨، ٧؛ ١٢٦، ١ 32:17 M sol 405b1 ἥλιος השמש

شمع ٤٨، ١٤؛ ٩٧، ٧؛ ١٥٠، ٨؛ ١٥١، ٥ κηρός 412b7 cera 7:6, 30 M^2 שעוה

شنع ٢٣، ٩ גנאי

شنيع ٤٠، ٨؛ ١٠٣، ١١؛ ١٠٦، ٩ ἄτοπον 410a23 improbabile 79:1, 17 M inopinabile 136:28 M^2
זרות, מגונה

شناعة ٢١، ٩؛ ٢٨، ١٥؛ ٣٥، ٧؛ ٣٧، ٢ ἄτοπον 409b1 impossibilitas 72:5 M זרות

شهرة ٢٤، ١٥ פרסום

شهوة ٦، ١٤؛ ٨، ١٥؛ ٤٥، ١؛ ٥٤، ٩؛ ٥٧، ٦؛ ١٣٩، ١٣؛ ١٤٥، ٤ ἐπιθυμεῖν 403a7
ἐπιθυμία 411b24 ὀρεκτικόν 433b27 desiderium 12:7 M appetere 89:2 M
appetitus 20:11 M^2 concupiscentia 20:30 M^2 תאוה

شهواني ١٣٨، ٩ ἐπιθυμητικόν 432a25 desiderabile 41:6,27 M^3 המתאוה

اصحاب الشهوات ٢٨، ١ בעלי התאוות

المشار إليه ٨، ٨؛ ٤٧، ٧؛ ٦٥، ٦؛ ٩٧، ١٣؛ ١٤٦، ١٢ τοιαῦτος 403a28 τι τόδε 412a8
hac 15:5 M hoc 2:5, 27 M^2 נרמז אליו, רמוז אליו

شوق ٥٨، ٤ תשוקה

تشوق ٥٤، ٨ ὄρεξις 413b23 desiderium 20:8, 35 M^2 תשוקה

المتشوق ١٣٤، ٣ ὀρεκτικόν 413a13 desiderans 29:4, 17 M^3 הנכסף

الشيخ ٣٢، ١٢ πρεσβύτης 408b21 senex 65:6 M הזקן

شيخوخة ٣٢، ١٣ γῆρας 408b22 senectus 65:8, 41 M זקנה

ص

اصبعان ٨١، ١٢ שתי האצבעות

صبى ٢٨، ١؛ ٧٠، ٩ παῖς 417b31 puer 61:3 M^2 נער

صحيح، صحّة ٣٠، ٤؛ ٥٥، ٨؛ ٦٤، ٣ ὑγίεια 408a2 ὑγιής 416a25
sanitas 56:2,9 M sanus 43:6 M^2 בריאות

صحيح ٧٦، ٩ vera 74:9 M^2 טוב

صدف ٧٥، ١٠ μυκής 419a5 concha 72:5 M^2 חרסים

صدق ٨٠، ١٤؛ ١٣٢، ١ verificatio 84:12 M^2 צדק

تصديق ١٠١، ٤؛ ١١٥، ٩؛ ١١٧، ٧؛ ١٣١، ٦ πιστεύειν 80:4 TH πίστις 428a20
fides 157:6,25 M^2 אמות, הצדקה

صدمة ٩٥، ١١؛ ١٠٢، ١٢ πληγή 423b15 percussio 115:7 M^2 נקוש, הרשות

الصادم ٩٥، ١٢ המנקש

صدى ٧٩، ١ ἠχώ 419b25 ecco 80:1 M^2 צלילה

صعود ١٤٠، ٥ ἀκμή 432b24 ascensus 45:9, 22 M^3 עליה

صغر ٩١، ١٤ μικρότης 422b30 parvum 108:4 M^2 קטנות

اصفر، صفرة ١٠٤، ٧؛ ١٠٥، ١ ξανθός 134:17, 37 M^2 citrinus 81:37 TH ברכוסית

صلب ٩١، ١١؛ ٩٤٠، ١٦؛ ١٥٢، ١٥ σκληρός 107:8 M^2 durus 422b27 קשה

صلدة ٧٨، ١٠ στερεόν 77:6 M^2 durum 419b7 קשים

صناعة ١، ٥؛ ٢٩، ١٢؛ ١٢٩، ٧ τέχνη 17:6, 26 M^3 artificium 430a12
מלאכה, אומנות

صانع ٢٣، ١٢ אומן

مصنوعات ١٣٦، ١٥ מלאכות

صواب ١٢، ٨؛ ٢٤، ١٦؛ ٦٥، ١؛ ١٤٢، ٦ ὀρθός 404b2 καλῶς 407a2
46:7 M rectus 24:11 M verificationis אמת, יושר

صوت ٧٥، ١٤؛ ٧٥، ٥؛ ٧٨، ٢؛ ٨٥، ٤؛ ١٠٨، ٣؛ ١٥٢، ١٠ ψόφος 414b10 φωνή 426a27
143:1,11 M^2 sonus 28:6 M^2 vox קול

صوت ٩٨، ١٤؛ ١٠٢، ٣؛ ١٠٧، ١٢ ψόφος 126:2 M^2 sonus 424b10 קול

تصويت ٨٢، ١٢؛ ٩١، ١٤؛ ١٠٨، ٣ φωνή 108:3 M^2 sonus 87:1 M^2 vox 420b5
צפצוף

صورة ٤، ٧؛ ٨، ١٠؛ ١٤، ٦؛ ٤١، ٩؛ ٤٤، ٦؛ ٤٧، ٦؛ ٥٠، ٩؛ ٥٥، ٨؛ ٦١، ٨؛ ٦٩، ٥؛ ١٢٣، ٥؛ ١٢٩، ١٤؛ ١٤٤، ٥
εἶδος 88: 2, 23 M forma 411a18 צורה

صورة الوحدة ١٣، ١١ ἡ ἰδέα τοῦ ἑνός 26:8 M forma unius 404b20
צורת האחדות

الصور الخيالية ٣٤، ٢ הצורות הדמיוניות

الصور العددية ١٤،٦ הצורות המספריות

الصور الهيولانية ٩،٨ הצורות ההיולניות

تصور ٥،٦؛ ١٣١،٦ ציור

التصور بالعقل ٢،٥؛ ٢٥،٥؛ ٣٣،٨؛ ٣٣،١٦؛ ٤٠،١٠؛ ٦٩،١٥؛ ١١٣،١١؛ ١٢١،٥ νοεῖν 410a26
ymaginatione per intellectum 3:18 M intelligere 79:5 M formare per intellectum 1:5,39 M^3
הציור בשכל

صوف ٧٨،٤ ἔρια 419b6 lana 77:5 M^2 צמר

صيد ٢٣،٢ θήραμα 17:31 TH praeda 45:3 THL צידה

صائد ٢٣،٢ θηρᾶν 17:31 TH praedantes 45:23 THL צייד

ض

اضمحلال ٢٠،٩؛ ١٣٩،٨؛ ١٤٧،٣ φθίσις 406a13 diminutio 38:4 M התוך

ضد ٢٩،١٦؛ ٤٣،٧؛ ٧٤،١٠؛ ٧٦،٨؛ ٩٦،١٠؛ ١٠٢،٥؛ ١١٢،٣؛ ١٣٣،٦
ἐναντίος 407b31 contrarius 54:5, 17 M oppositus 70:16 M^2 הפך

تضاد ١٩،١؛ ٩١،٨ ἐναντίωσις 405b23 contraricias 35:1 M הפך

المتضادة ٣ك٦؛ ٦ ٨، ١؛ ٩١، ١٠ ἐναντίωσις 85:4, 11 M contraria 411a4
המתהפכים

ضار ١٢٠، ١٢ nocivus 162:22 M² מזיק

الضارب ٨١، ٧ τὸ τύπτον 85:1 M² percutiens 420a20 המכה

المضروب ٨١، ٧ τὸ τυπτόμενον 85:1 M² percussum 420a20 המוכה

ضعف ٨ ك ٣٣، ١٠ ἀμαύρωσις 65:4 M fatigatio 408b20 חולשה

ضلع ١٣١، ١١ צלע

متساوى الأضلاع ٢م، ٢ ἰσόπλευρος 12:9, 62 M² equalium laterum 413a18
שוה הצלעות

متوازى الأضلاع ٢م، ٢ ἑτερομήκης 12:63 M² oblongus 12:10 M² longus 413a17
נכחי הצלעות

ضوء ٧٣، ١٤؛ ٧٥، ١٤؛ ٩٨، ١٢؛ ١٠٧، ك ١١٦، ١٠؛ ١٢٠، ١٠؛ ١٢٩، ٩ φῶς 67:4 M² lux 418b2
אור

ضياء ١٠٩، ١٠ λαμπρόν 143:7, 45 M² lux 426b21 אור

اضافة ٧٣، ١٢؛ ١١١، ١٢ relatio 146:66 M² מסיבות

المضافان ١١١، ١٢ relativa 146:66 M² שני הנמסבים

ط

اطباء ١٤٠، ١١ 47:14 M^3 medicus רופאים

طابع ١٥٠، ٨؛ ١٥١، ٥ 65:51 M^3 sigillum חותם

بالطبع ٢٠، ١٣؛ ٩٧، ١١؛ ١٣٦، ٨ 38:8 M naturaliter 406a15 φύσει בטבע

طبيعة ١٠، ٩؛ ١٨، ٤؛ ٤٦، ٩؛ ٦٢، ٨؛ ٨٣، ٧؛ ١٤٠، ١؛ ١٤٧، ٨ טבע

طباع ٧٢، ١٤ 65:65 M^2 natura 418a25 φύσις טבע.

اطراف ٨٦، ٢؛ ٩٦، ١١؛ ١١٣، ٢ 119:37 M^2 extremum 424a7 ἄκρον קצוות

اطراف الخطوط ١١٣، ٤ 149:23 M^2 extrema linearum קצוות הקווים

طريق ٢، ٧؛ ٧٥، ١٤ 4:6, 19 M via 402a14 μέθοδος דרך

طعم ٤، ٥؛ ٧٥، ١٥؛ ٧٢، ٥؛ ٨٥، ٩؛ ٨٨، ٩؛ ٩٣، ١٣؛ ١٠٨، ١٣؛ ١٥٢، ١٣ 414b11 χυμός
28:7,41 M^2 sapor טעם

طنين ٨٠، ١٥ 84:18 M^2 tinnitus 420a16 ἠχεῖν צלילה

الطول ٩٤، ٣؛ ١٣٢، ٥؛ ١٣٣، ٥ ארך

الطول الأول ١٣، ١١ 26:8 M prima longitudo 404b20 πρῶτος μῆκος
הארך הראשי

ظ

ظل ٧٩، ٩؛ ١٠٣، ٦ σκιά 419b32 umbra 80:10 M^2 צל

ظلمة ٧٣، ٣؛ ٧٥، ١٣؛ ٧٩، ٧؛ ٩٨، ١٢؛ ١٠٧، ٣؛ ١٠٩، ١٠؛ ١١٦، ٩ σκότος 419b30
ζοφερός 426b2 obscuritas 148:8, 46 M^2 חשך

ظن ١٤، ٥؛ ٥٤، ١؛ ٦٣، ٧؛ ١١٥، ١٣؛ ١١٧، ٦؛ ١٤٦، ١ δόξα 404b26 δοξάζειν 411a27
existimatio 27:3 M existimare 89:2, 23 M סברא, מחשבה

ظان ١١٧، ٨ חושב

ع

عدد ٤، ٧؛ ١٠، ١٠؛ ١٣، ٧؛ ١٥، ١؛ ٢٥، ٨؛ ٣٤، ١٢؛ ٦٢، ١؛ ٧٢، ٦؛ ١٠٣، ١٣؛ ١١٢، ٧؛ ١٢٨، ٧
ἀριθμός 404b23 numerus 26:47 M מספר

استعداد ١٢٣، ١؛ ١٢٥، ١١؛ ١٢٨، ٤؛ ١٣٣، ١٢ preparatio 5:239 M^3 הכנה

اعتدال ٩٨، ٧؛ ١٠٣، ٣ συμμετρία 78:21 TH שווי

معتدلة ٩٦، ١٠ שוים

عدم ٧٠، ٥؛ ٧٤، ١٠ στερητικός 417b15 στέρησις 418b19
non esse 58:11 M^2 privatio 70:2 M^2 העדר

الاعدام ١٢٤، ٨ ההעדר

اعداء ١٣٥، ١ אויבים

عرض ٨١، ١٣؛ ١٣٣، ٥ רחב

العرض الأول ١٣، ١٣ ἐπίπεδον 404b23 latitudo 26:32 M השטח הראשון

عرض ٥، ١٢؛ ٣٧، ١٢؛ ٤٩، ١٤؛ ٥٧، ١٤ συμβεβηκός 409b14 accidens 74:4 M מקרה

بالعرض ٢٠، ١؛ ٢٢، ٨؛ ٣١، ١٤؛ ١٠٣، ١٢ κατὰ συμβεβηκός 425a15
accidentaliter 33:3, 14 M^2 במקרה

الاعراض اللاحقة ٦٧، ١٠ συμβεβηκότα 417a6 accidentia coniungentia 52:5 M^2
המקרים המשיגים

معرفة ١٢، ١٤؛ ١٥، ١١؛ ٤٤، ١٣؛ ١١٤، ٤؛ ١٢٢، ١٤؛ ١٤٤، ٥ γινώσκειν 404b9
cognoscere 25:3 M ידיעה

المعرفة النظرية ١، ٣؛ ٢٧، ٧ θεωρητικός 407a25 speculativa 48:13, 74 M
הידיעה העיונית

تعريف ٩٥، ١٤ הודעה

عسل ٧٦، ٧؛ ١٠٤، ٨ μέλιτος 421b2 mel 95:45 M^2 דבש

عضو ١٨، ٧؛ ٣١، ٣؛ ٤٠، ١٣؛ ٤٥، ٧؛ ٤٦، ١١؛ ٨٠، ٣؛ ٩٢، ١٤؛ ٩٦، ٤؛ ١٢٩، ١٣؛ ١٤٤، ١٢
membrum 59:2, 10 M אבר

عطش ٥٧، ١٥ 28:9 M² sitis 414b12 δίψα צמא

عظم ٢٤، ١٦؛ ٣٦، ٧؛ ٣٢، ٨؛ ٦٣، ١١؛ ٩١، ١٤؛ ١٤٥، ١ 407a3 μέγεθος
108:4 M² magnum 46:2 M magnitudo גודל

الأعظام ١٣٢، ٤ הגדלים

عظم ٣٠، ١٤؛ ٣٩، ٥؛ ٤٠، ١٤؛ ١٥٢، ٤ 58:2 M os 408a15 ὀστοῦν עצם

التعاقب ١٤٤، ١٢ עקב

اعتقاد ١١، ٧؛ ١٩، ٩؛ ١١٨، ١١؛ ١٤١، ٥ סברא, דעת

عقل ٥، ٦؛ ١٢، ٢؛ ١٤، ٥؛ ١٨، ١٦؛ ٢٥، ١؛ ٤٥، ٨؛ ٥٢، ٩؛ ٥٤، ١١؛ ٥٩، ٨؛ ١١٦، ٦؛ ١٢١، ٢
10:3 M intellectus 402b13 νοῦς שכל

عقل بالفعل ١٢٤، ١١ שכל בפעל

عقل مستعد ١٢٤، ١١ שכל מוכן

العقل العلمي ٣٤، ٣؛ ١٢٤، ٧؛ ١٤١، ١ השכל המעשי

العقل الفعال ١٢٤، ١٢ השכל הפועל

العقل المنفعل ١٢٣، ٦ השכל המתפעל

العقل النظري ١٢٤، ٧؛ ١٤٥، ١٦ השכל העיוני

العقل الهيولاني ١٢٢، ٣؛ ١٢٤، ٧ השכל ההיולני

العاقلة ١٤٢، ١٥ המשכיל

معقول ٥، ١٠؛ ٢٥، ٩؛ ٦٠، ٨؛ ٧٠، ٧؛ ١٢١، ٦ νόημα 407a7 res intellecta 47:2, 24 M
מושכל

المعقولات التعاليمية ١٣٥، ١١ τὰ μαθηματικά 431b15 intentiones mathematice 35:5, 23 M^3
המושכלות הלמודיות

انعكاس ٧٨، ١٢؛ ١٥٠، ١٥ ἀνάκλασις 419b16 reflexio 78:12 M^2 conversio 65:17, 67 M^3
הפוך

علة ١٤٢، ٧؛ ١٤٩، ١ causa 63:9 M^3 סבה

علة ٨٠، ١٥ occasio 83:10, 40 M^2 חולי

علم ٩، ٤؛ ١٤، ٥؛ ٤٧، ٩؛ ٦٨، ١٥؛ ١١٥، ١٣ τὸ εἰδέναι 402b22 ἐπιστήμη 406b25
scientia 27:2 M ידיעה

العلم التعاليمي ٩، ١٣ החכמה הלמודית

العلم الطبيعي ٩، ١٢؛ ١٥، ٦ החכמה הטבעית

العلم العملي ١٣٥، ٥ החכמה המעשית

العلم النظري ١، ٤؛ ١٢٨، ١١؛ ١٣٥، ٥ ἐπιστήμη θεωρητική 430a4
scientia speculativa 15:4 M^3 הידיעה העיונית

العلوم الانتزاعية ١٣٥، ٦ החכמות ההתעורריות

عالم ٤٧، ٩؛ ٦٨، ١٤؛ ٧١، ٢؛ ١٣٦، ٦ חכם

العالم ٤٣، ١١؛ ٦٣، ٢   mundus 38:48 M² עולם

ملامة ٥٨، ١٣؛ ١٣٥، ١   σημεῖον 421a23 signum 94:5 M² אות

تعلم ٦٩، ١٥   διδασκαλία 417b11 disciplina 58:6 M² למוד

معلومات ١٣٦، ١٤   ידועים

متعلم ٧٠، ١؛ ١٣٦، ٧   doctor 58:9 M² לומד, מתלמד

عمر ١٤٠، ٦؛ ١٤٨، ٥   vita 61:28 M³ חיים

عمق ١٤، ١؛ ٩٤، ٢؛ ١٣٢، ٥   βάθος 404b21 spissitudo 26:33 M profundum 113:2 M²
עומק

عناصر ١٣، ٩   יסודות

امناق ١٣١، ٩   collum 21:31 M³ צוארים

معنى ٨، ٥؛ ٢٥، ٦؛ ٣٢، ٧؛ ٤٩، ٧؛ ٥٤، ٢؛ ٥٨، ١٠؛ ٦٥، ٦؛ ٦٩، ٩؛ ٧١، ١٣؛ ٩٦، ٤؛ ١٠٢، ٧؛ ١٠٧، ٦؛ ١١٢،
٥؛ ١١٩، ٥؛ ١٢١، ٣؛ ١٣٢، ١٦؛ ١٣٦، ١١؛ ١٣٨، ٥ λόγος 413b15 intentione 19:3 M²
intentio 57:10 M² ענין

المعنى الجزئي ٤، ١٦   הענין החלקי

المعنى الكلي ٤، ١٥   הענין הכללי

معان ٧٤، ٥   ὄντα 412a6 entes 2:2 M² ענינים

المعاني الخيالية ٣٤، ٤ המענינים הדמיוניים

ماهة ٦١، هـ ١٠٣، ٥ πήρωμα 415a27 occasio 34:8, 44 M² עקרות, חולי

مادة ١٣٨، ٦ מנהג

استعارة ١١٦، ٤ μεταφορά 428a2 similitudo 155:6, 22 M² העברה

عين ٣٣، ١٣؛ ٩، ١١؛ ١١٠، ١٠؛ ١١٧، هـ ١٣٦، ٢ ὄμμα 408b21 ὀφθαλμός 412b18 oculus 65:7 M
עין

صلب العين ٨٥، ٨ σκληρόφθαλμος 421a13 duri oculi 93:1 M² קשה העין

غ

غذاء ٥٢، ١٥؛ ٦٠، ٩؛ ٦٣، ١٦؛ ٨٥، هـ ١٣٩، ١١؛ ١٤٧، هـ ١٥٣، ٥ τροφή 414b6
cibus 28:1, 23 M² nutrimentum 42:3 M² מזון

التغذي ٤٧، ١٢؛ ٤٥، ٢؛ ٥٢، ٩ τροφή 412a12 nutriri 3:5 M² הזנה

الغاذي ٥٩، ١؛ ٦٣، ١٦؛ ١٣٩، ٨ הזן

الفاذية ١٣٨، ١١؛ ١٤٢، ١٥ חזן

المغتذى ٦٣، ١٦ הנזון

المغرب ٧٥، ١ δυσμαί 418b26 occidens 70:10 M² המערב

غشاء ٩٢، ٨؛ ٩٥، ٢ ὑμήν 423a3 membrana 109:5 M² כיסוי

غضب ٢، ٦؛ ٦، ١٤؛ ٨، ٥؛ ٧٥، ٦ ὀργίζεσθαι 403a7 θυμός 403a17
iracundia 12:7 M ira 15:2 M כעס

الغضبى، الغضبية ١٣٨، ٩؛ ١٤٢، ١٦ θυμικόν 432a25 irascibile 41:6, 27 M³ הכועס

غلبة ١٤، ٣ τὸ νεῖκος 410b6 lis 80:6, 20 M תגבורת

غلط ٩٣، ٣؛ ١٠٤، ١٤؛ ١١٣، ١٦؛ ١٣١، ٢ error 150:26 M² טעות

انغماز ١٥٠، ١٤ impressio 65:67 M³ דחיקה

غموض ١٤، ١٢ δυσχέρεια 410a27 עומקות

غاية ٢٣، ٢؛ ٣٧، ٩؛ ١٤، ٨؛ ٦٢، ٢؛ ٩٦، ١٤ τέλος 407a27 ultimum 48:17 M
finis 48:83 M causa finalis 36:22 M² תכלית

الغيرية ١١١، ١١ ענין חזולת

تغير ٦٤، ١٢؛ ٦٩، ٢؛ ١٢٨، ٣؛ ١٥٠، ٢ passio 45:28 M² transmutatio 14:53 M³ שנוי

ف

فحص ٤، ١١؛ ١٠، ١ ζήτησις 403b24 חקירה

فرس ٤، ١٤ ἵππος 402b7 equus 8:4 M סוס

إفراط ٩٨، ١ ὑπερβολαί 424a29 intensa 123:2 M^2 הפלגה

فروع ٦٢، ١٤ ramorum (ramus) 38:28 M^2 בדים, ענפים

مفارق ٩، ٧؛ ١٣٠، ٣ χωριστός 430a17 abstractus 19:1, 9 M^3 נבדל

فرق ١٢٦، ٨ הפרש

فريق ٦٤، ١٢ כת

فزع ٧، ١٠ φόβος 403a17 timor 14:2 M פחד

فساد ٩، ١؛ ١٤٧، ٣ φθορά 434a23 corruptio 59:12 M^3 הפסד

المفسرون ١٢٣، ٦ המפרשים

فصل ٩٦، ١؛ ١١٠، ٤؛ ١١٢، ١٠؛ ١٢٣، ١٠ διαφορά 423b27 differentia 117:1 M^2
הבדלים

تفصيل ١٣١، ١٥ διαίρεσις 430b2 divisio 22:6, 23 M^3 הבדל

فضة ٩٧، ٨ כסף

فضيلة ٣٠، ٤ ἀρετή 408a3 bonitas moralis 56:3 M מעלה

فطس ١٣٥، ٩ פטס

الافطس ١٣٥، ٨ τὸ σιμόν 431b13 simus 35:1, 16 M^3 הפטס

فعل ٥، ٩؛ ٧، ٣؛ ٦٢، ٤؛ ٦٧، ٦؛ ١٤٤، ٦ ἔργον 403a10, 11 ποίησις 417a2 actio 13:1 M
פעל, פעולה

فعل ٧٤، ٥ ἐνέργεια 418b9 actus 69:1 M^2 פעולה

بالفعل ٣، ١٢؛ ٦٧، ١١؛ ٧٨، ٣؛ ٨٨، ١١ ἐνεργείᾳ 417a7 in actu 52:6 M^2 בפעל

انفعال ٦، ١٠؛ ٩، ٧؛ ٦٧، ٦؛ ٧١، ٦؛ ٩٦، ٥؛ ١٠٣، ١٥؛ ١٢٨، ٢؛ ١٥٠، ٤ τὰ πάθη 403a3
τὸ πάσχειν 416b33 passio 12:1 M הפעלות

عدم الانفعال ١٢٥، ١٦ ἀπάθεια 429a29 privatio passionis 7:1 M^3 העדר ההפעלות

الفاعل ١٢٩، ٦ agens 17:4, 18 M^3 הפועל

مفعولات ٦٠، ٨ פעולים

غير منفعل ٣٤، ٧ ἀπαθής 408b29 impassibilis 66:9 M בלתי מתפעל

انفكاك ٢٨، ٤ ἀπολύεσθαι 407b3 evadere 49:19 M recedere 49:6 M הפרד

فكر ٣٧، ١٣؛ ٥٩، ١٢؛ ١٣٩، ٤ λογισμός 409b16 cogitatio 74:6, 15 M cognitio 32:4 M^2
מחשבה, שכל, חושב

المفكر ٧٥، ٤ המבין

فلوس ٧٥، ١١ 72:7 M^2 squamma 419a5 λεπίς קשקשים

الفلك ٤١، ٣ 80:23 M orbes הגלגל

الفلك المكوكب ٢٤، ١٣ 45:52 M orbis stellarum הגלגל בעל הככבים

فم ٤٨، ١٠؛ ٨٩، ١ 6:7, 32 M os 412b3 στόμα פה

فهم ٢٥، ١٢؛ ٨٥، ١٥؛ ١١٣، ١٢؛ ١١٤، ١٣؛ ١٢١، ٢ 427a19 τὸ φρονεῖν 421a25 διάνοια
150:15 M^2 comprehensio 94:8 M^2 discretus הבנה, מבין

ق

قبح ٣٥، ٧ דופי

القابل ١٢٩، ٤ 17:18 M^3 patiens המקבל

المتقبلات ٩٧، ١ המתנגדים

المستقبل ١٣١، ١٣ העתיד

قبض ٩٩، ٦ 126:31 M^2 ponticus קביצות

القابض ٩٠، ٣؛ ٩٩، ٧ הקובץ

قابضة ٨٦، ٥ 95:6 M^2 ponticus 421a30 αὐστηρός קובץ

قدر ٩٤، ٢ 113:3 M^2 dimensio 423a23 μέγεθος שיעור

مقدار ٣٠، ١٤؛ ٦٣، ٩؛ ٧٢، ٦؛ ١٠٣، ١٣؛ ١٠٥، ٥؛ ١١٨، ٧ 418a18 μέγεθος 408a14 λόγος
64:2 M^2 quantitas 41:6,40 M^2 terminus 57:8 M proportio שיעור

قدم ١١٨، ٧ רגל

القدماء ٤، ١١؛ ١٧، ٤؛ ١٨، ٨؛ ١٨، ١٥؛ ٨١، ٥؛ ١٠٩، ٤؛ ١١٣، ١٠؛ ١٢٨، ٨؛ ١٥١، ٣
19:2 M antiqui 403b27 προγενέστεραι 403b21 οἱ πρότερον הקודמים

قدوم ٤٩، ٤ 8:5, 29 M^2 securis 412b12 πέλεκ קרדום

تقدم ٨٥، ١٢ קודם

مقدمة ٣٧، ٢٤؛ ١٣٧، ٧ הקדמה

قرع ٧٨، ٧؛ ١٥٢، ١٢ 78:2 M^2 percussio 419b10 πληγή הקשה

قارع ٧٨، ٦ 78:4 M^2 percutiens 419b12 τύπτω מקיש

مقروع ٧٨، ٧ 78:4 M^2 percussum 419b12 τυπτόμενον מוקש

قرن ٧٥، ١٠؛ ٨١، ١ 72:6 M^2 cornu 419a5 κέρας קרן

قسرية ٢٠، ١٥؛ ٢٨، ٢ βίαιος 406a26 violentus 40:16 M הכרח

قسمة ٢، ١٤ διαίρεσις 402a20 divisio 5:6 M חלוקה

الانقسام ١٣٢، ٣ החלוק

غير منقسمة ٣٤، ١٤ ἀμερής 409a2 non dividitur 67:22 M בלתי מתחלקת

غير المنقسم ١٣٢، ٣ τὸ ἀδιαίρετον 430b6 indivisibile 23:1, 20 M^3 הבלתי מתחלק

قصبة الرئة ٨٤، ٢ ἀρτηρία 420b29 canna pulmonis 90:3 M^2 קנה הריאה

قضاء ١٠٤، ٦؛ ١٣٤، ١٢ משפט

قضايا ١٣٢، ٢ משפטים

قطر ١٣١، ١٠ διάμετρος 430a31 diameter 21:9, 34 M^3 קוטר

مقعرة ٧٨، ١٠ κοῖλα 420a15 (corpora) concava 78:11 M^2 מקובבים

تقعير ١٣٥، ٩ κοῖλον 431b14 concavitas 35:18 M^3 קבוב

قفر ٨٧، ٧ ἄσφαλτος 421b24 putrefactio 99:6 M^2 כפר

قلب ٨، ٧؛ ٨٣، ١١؛ ١٤٤، ١٢ καρδία 403a31 cor 16:6 M לב

القمر ١٧، ٩؛ ١٥، ١٤ σελήνη 405b1 luna 32:17 M הירח

قانون ٢، ٧ סדר

اقناع ٢٩، ١٥ πιθανός 407b27 contentus 54:1 M חוזק

قانع ١١٧، ٨ τὸ πεπεῖσθαι 428a23 sufficientia 157:11, 30 M² אמתי

قول ٦، ٥؛ ٢٢، ١؛ ١١٨، ١٤ מאמר

القول ٦١، ١؛ ٦٧، ١؛ ٧٣، ١؛ ٧٨، ١؛ ٨٥، ١؛ ٨٨، ١؛ ٩١، ١؛ ١٠٦، ١؛ ١١٦، ١؛ ١٢١، ١؛ ١٣٨، ١
המאמר

المقالة ١، ٢؛ ٤٦، ١٦؛ ٩٩، ١٧؛ ١٠١، ١؛ ١٥٣، ٨ המאמר

المقولات ٤٠، ٢ praedicamenta 78:3, 20 M המאמרות

قوم ٥، ١؛ ١٧، ١٠؛ ١٨، ٦؛ ٢٩، ٩؛ ٦٣، ٦ ἔνιοι 404b28 τις 416a9 aliqui 28:2 M alii 32:18 M
אנשים

قوام ١٧، ٢؛ ٩٣، ٧؛ ١٠٢، ١٤ συνιστάναι 405a26 constituere 32:10 M constitutione 130:31 M²
עמידה

الاستقامة ٥، ٢، ٣؛ ٢٧، ١٠؛ ٤٣، ٧ εὐθύς 411a5 rectus 85:6, 15 M חיושר, חישר

الاستقامة ١٢، ٨ καλός 404b2 rectitudinis 24:11 M חיושר

المستقيم ٥، ١٣ τὸ εὐθύ 402b19 rectum 11:4 M הישר

قوة ٨، ٤٤؛ ٦٨، ١٢ כח

بالقوة ٣، ١١؛ ٦٧، ١١؛ ٧٨، ٣؛ ٨٧، ١٥ ἐν δυνάμει 402a26 in potentia 6:6 M בכח

قوة التخيل ١١٦، ٣ virtus ymaginativa 155:12 M² כח הדמיון

القوة الشوقي ٥٧، ٢ ὀρεκτικόν 414a32 virtus desiderativa 27:6 M[2] הכח המתאוה

القوة الغاذية ٥٤، ٨؛ ٥٤، ٥؛ ٦١، ١؛ ١٤٧، ٥ τὸ θρεπτικόν 414a31 nutriens 90:12 M
הכח הזן

القوة المتخيلة ١٣٨، ١٣ τὸ φανταστικόν 432a31 הכח המדמה

القوة المشتهية ١٣٩، ٣ הכח הנכסף

القوة المميزة ١١٥، ٢ הכח המכיר

القوة المنمية ٥٤، ٥ הכח המצמיח

القوة المولدة ٥٤، ٥ הכח המוליד

القوة الناطقة ١١٦، ٥؛ ١٢١، ١ virtus rationabilis 155:19 M[2] הכח המדבר, הכח הדברי

القوة النامية ٥٢، ١٤ הכח הצומח

القوة النزوعية ٤٥، ٨؛ ١٢٨، ١ הכח המתעורר

القوة النظرية ٥٤، ١٢ δύναμις θεωρητικός 413b25 virtus speculativa 21:1,10 M[2]
הכח העיוני

قياس ٣٧، ١١؛ ٣٤، ١١ συλλογισμός 407a34 sillogismus 48:17, 86 M
הקש

خارج من القياس ٤٤، ٢؛ ٧٤، ١٤ παράλογος 411a14 irrationabile 87:2 M
extra rationem 70:31 M[2] חוץ מן ההקש

مقايسة ٧٣، ١١؛ ١٤٦، ٢ הקש

ك

الكبد ٤٥، ٨ 90:13 M epat חכבד

كبر ٣٢، ١١ 65:5, 25 M senectus 408b20 γῆρας זקנח

كبريت ٨٧، ٧ 99:6 M^2 sulphur 421b25 θεῖον גפרית

كتابة ١٢٨، ٦ כתיבח

كذب ١٣١، ١٣ 22:2, 15 M^3 falsitas 430b2 ψεῦδος כזב-

تكذيب ١١٥، ١٠؛ ١٣٧، ٦ 432a12 ψεῦδος הכזבח

كرة ٧، ٧؛ ٧٩، ٣ 13:7 M spera 403a14 σφαῖρα כדור

الكرة الثامنة ١٣٦، ٦ חכדור חשמיני

كرس ٧٩، ١ 79:33 M^2 cumulus 419b24 ὁρμαθός ערםח

الكسوف القمرى ١٥، ١٣ לקות חירח

الكل ٢٥، ١؛ ٤٣، ٢؛ ١٤٦، ٧ 84:7, 23 M totus 410b29 ὅλος 407a3 τὸ πᾶν חכל

الكلى ٧٠، ١١؛ ٩٧، ١٤؛ ١٤٦، ١١ 60:2 M^2 universalis 417b23 καθόλου הכללי

الكال ٨٢، ٦ 86:12 M^2 obtusus 420b1 ἀμβλύς חיגע

كلام ٦، ٩؛ ٨٣، ٩ 11:18 M verba 88:6 M² loquela 403a2 διαλεκτικός 420b18 διάλεκτος
דבור

كم ٣، ١٠؛ ٥١، ٣٩، ١٣٢، ١٣ 6:4 M quantum 402a24 ποσόν כמות

كمية ٦٥، ٧ 47:16 M² quantitas 416b12 ποσόν כמות

كمال ٤١، ٨؛ ٤٧، ٩؛ ٥٦، ٥؛ ٧٤، ٥ 25:17 M² endelechia 25:6 M² perfectio 414a18 ἐντελέχεια
שלמות

استكمال ٤، ١؛ ٤٧، ٨؛ ٥٦، ١٢؛ ٦٨، ١٠؛ ١١٩، ٥؛ ١٢٤، ١ 402a26 ἐντελέχεια
2:7 M² perfectio 6:7 M endelechia שלמות

كوكب ١٧، ٩ 32:17 M stella 405b1 ἀστήρ כוכב

كوة ١٠، ١٦ 20:12 M foramen 404a4 θυρίς חלון

كون ٥٩، ٥؛ ١٤٧، ٢ הויה

تكون ٦٤، ٢ 416a23 γένεσις הויה

كائن فاسد ٦١، ٦؛ ١٣٣، ١٦؛ ١٤٧، ٣ 34:53 M² generabile et corruptibile הוה נפסד

الكيف ٣، ١٠؛ ٣٩، ٥؛ ٦٤، ٣ 6:3 M quale 402a24 ποιόν האיכות

كيفية ٢٦، ٧؛ ٩٦، ٥؛ ١٠٣، ٩؛ ١٠٧، ١٠ 54:3 LTH qualitas 21:18 TH ποιότης איכות

الكيفيات الاربع ٥٨، ١ 28:53 M² qualitates האיכיות הארבע

ل

لبن ٩، ٢ πλίνθοι 403b6 lateres 16:41 M לבנים

لاحق ١٣٣، ٩ משיג

لحم ٣٠، ١٣؛ ٣٨، ١٥؛ ٩١، ٧؛ ١٠١، ٩؛ ١١٠، ١٠؛ ١٣٥، ١٠ σάρξ 408a15 caro 58:2 M בשר

الصلب اللحم ٨٥، ١٥ σκληρόσαρκος 421a25 dure carnis 94:8 M² סי שבשרו קשה

اللين اللحم ٨٥، ١٥ μαλακόσαρκος 421a26 mollis carnis 94:9 M² רך הבשר

تلخيص ١، ٢؛ ٤٦، ١٦؛ ٤٧، ١؛ ١٤٤، ٦ ביאור

لذة ٣٧، ١٣؛ ٥٤، ٩؛ ٥٧، ٦؛ ١٣٥، ٩ ἡδονή 409b16 voluptas 74:7 M הנאה

اللذيذ ١٣٣، ١٦؛ ١٤٣، ٣؛ ١٥٣، ٥ τὸ ἥδεσθαι 431a10 delectatio 29:1, 7 M³ הערב

لازم ١٣٣، ١٥ חיוב

اللسان ٨٣، ٩؛ ٨٩، ١١؛ ٩٣، ١٣؛ ٩٩، ٦؛ ١١٠، ١٢ γλῶττα 420b18 lingua 88:6 M² הלשון

اللسان اليوناني ١٠٨، ٨ lingua Greca 140:9 M² הלשון היוני

لغز ٢٩، ٩ μῦθος 407b22 Apologus 53:3, 12 M fabula 59:89 LTH חידה

لفظ ٨٢، ١٣؛ ١٣٢، ١٤؛ ١٥٣، ٧ διάλεκτος 420b8 φωνή 110:29 TH dictiones 87:15 M^2
סלח

لقب ٦٩، ١٥ ἐπωνυμία 417b11 כנוי

لمس ٦٧، ٩؛ ٧١، ١٢؛ ٨٥، ١١؛ ٨٨، ٢؛ ٩١، ١؛ ١٥١، ٨؛ ١٥٢، ١٤ ἁφή 421a19 tactus 94:2 M^2
משוש

التماس ٩٤، ٨ משוש

اللامس ١٤٨، ٨ ἁφή 434b10 sensum tactus 62:17 M^3 הממשש

الملموس ٩١، ٢؛ ٩٣، ١٣؛ ٩٦، ١؛ ١٠١، ٦؛ ١٥٣، ١٥ ἁπτός 422b17 tangibilis 106:1 M^2
הממושש

غير الملموس ٩٧، ٢ ἄναπτος 424a12 non tangibilis 120:4 M^2 הבלתי ממושש

لوح ١٢٨، ٦ γραμματεῖον 430a1 tabula 14:6, 54 M^3 לוח

لولب ١٤٤، ١٥ γιγγλυμός 433b22 לולב

لولبية ٨٠، ١٠ ἕλικες 420a13 spira 83:8 M^2 לולביות

لون ٤٤، ٥؛ ٥٧، ١٤؛ ٧١، ١١؛ ٧٥، ١٤؛ ٨٥، ٤؛ ٨٦، ٩؛ ٨٨، ١٠؛ ٩٨، ١١؛ ١٠٢، ١؛ ١٠٥، ٦؛ ١١٠، ٤؛ ١٢٩، ١١؛
١٤٩، ٤؛ ١٥١، ١٢ χρῶμα 414b10 ὁρατός 421b5 color 28:7 M^2 visibilis 96:3 M^2 מראה

اللين ٩١، ١١؛ ٩٤، ١٦ μαλακός 422b27 mollis 107:9 M^2 הרך

م

ماهو ٤٩، ٤ τὸ τί ἦν εἶναι 412b11 quod est 8:3,20 M^2 מהו

ماهي ٥١، ٨ τὸ ὅτι 413a13 quid est 12:6 M^2 מה היא

ماهية ٢، ١٣؛ ٥، ١١؛ ٥١، ٩؛ ٧٣، ١٠؛ ١١٣، ١ τὸ τί ἐστι 402b17 מהות

مثال ٥١، ١؛ ١١٥، ٨ τύπος 413a9 exemplum 11:9 M^2 משל

تمثيل ١٢١، ١٣ similitudo 3:29 M^3 דמיון

مادة ٧، ٦؛ ٩، ٤؛ ٤٧، ٥؛ ٤٩، ١٣؛ ٥٥، ١٢؛ ٦٢، ٤؛ ٦٧، ٨؛ ٩٧، ٩؛ ١٢٣، ٥ ὕλη 414a14
materia 13:45 M חומר

المادة الأولى ٩٦، ٥؛ ١٢٣، ٥ prima materia 5:28 M^3 החומר הראשון

مر، مرة ٨٦، ١؛ ٨٩، ١٤؛ ١١٢، ١ πικρός 421a27 amarus 95:2 M^2 מר

مر ١٠٥، ١ χολή 425b2 colera 134:16, 75 M^2 מר

مرارة ١٠٥، ١ amarus 134:16, 75 M^2 מרירות

مرض ٣٢، ٥؛ ١٢٠، ١٥ νόσοι 408b24 egritudo 65:10, 46 M infirmitas 162:8, 35 M^2
חולי

المريض ٦٤، ٣؛ ٨٩، ١٤؛ ١٤٠، ١١ κάμνων 416a25 infirmus 43:6 M² egrotus 104:12 M² החולה

مزاج ٨، ٢؛ ٣٠، ١؛ امتزاج ٢٩، ١٦ κρᾶσις 407b31 admixtio 54:4, 17 M מזג, התמזגות

مزمار ٢٩، ١٣؛ ٨٢، ١٤ αὐλός 407b25 fistula 87:18 M² נחיל

المشى ٢٠، ٤ βάδισις 406a9 ambulatio 37:8 M
הליכה

الماضى ١٣١، ١٣ παρελθόντος 109:21 TH העבר

مطر ٩، ١ ὄμβρος 403b5 imber et pluvia 16:12 M גשם

معدة ٤٨، ١٠ אצטומכא

مكان ٢٠، ١٢؛ ٤٢، ٥؛ ١١٢، ٧ τόπος 406a16 locus 38:10 M מקום

ملح ٨٩، ١ ἁλμυρός 422a19 salsus 102:6 M² מלח

ملاح ٥٠، ١٣ πλωτήρ 413a9 gubernator 11:7, 27 M מלח

المالح ٩٠، ٢؛ ١٠٩، ١٢ ἁλμυρός 422b12 salsus 105:4 M² מלח

ملاسة ٩١، ١٤؛ ٩٩، ٤ λειότης 422b31 lenis 108:5 M² חלקות

أملس ٧٨، ١٠؛ ٩١، ١١ λεῖος 419b7 lenis 77:6 M² חלק

ملكة ٦٨، ١٣؛ ٧٤، ٩؛ ١٣٦، ٥؛ ١٣٧، ٣ ἕξις 418b19 dispositio et habitus 70:13, 14 M² קנין

المماسة ٧، ٨؛ ٢٥، ١٥ ἁφή 21:5 TH tactus 53:66 LTH המשוש

منى ١٧، ١٢ γονή 405b3 sperma 32:20 M זרע

تمييز ٣٢، ١٠؛ ٤٠، ١٠؛ ٤٢، ١٠؛ ٥٩، ١٣؛ ١١٥، ٣ διανοεῖσθαι 408b3 γινώσκειν 410a26
διανοία 88:25 TH distinguere 63:2, 14 M distinctio 153:11 M^2 הכרה

المميز ٥٧، ٤ τὸ διανοητικόν 414a32 virtus distinguens 27:6 M^2 המכיר

القوة المميزة ٥٨، ٦ τὸ διανοητικόν 414b18 virtus cogitativa 29:27 M^2 הכח המכיר

موت ١٣٠، ١٢ mors 20:54 M^3 מות

ميت ٥٣، ٢ מת

ماء ١٣، ٥؛ ١٧، ١١؛ ٢١، ٨؛ ٣٨، ١٦؛ ٤٣، ١٣؛ ٦٤، ٥؛ ٦٧، ٩؛ ٧٤، ٢؛ ٧٦، ٣؛ ٨٦، ١٣؛ ٩٣، ٧؛ ١٠١، ١٠؛ ١٢٦،
٩؛ ١٥٠، ١٢؛ ١٥٣، ٥ ὕδωρ 404b13 aqua 25:10 M מים

نبات ٣٥، ١٠؛ ٤٢، ٩؛ ٤٦، ٥؛ ٥٢، ١٠؛ ٥٧، ٥؛ ٥٩، ١١؛ ٩٨، ٥؛ ١٣٩، ١٢؛ ١٤٨، ٤؛ ١٥٢، ٥
φυτόν 409a9 τὰ φυόμενα 413a25 planta 68:6 M vegetabilia 14:1, 15 M^2 צמח

نتيجة ١٥، ١٢ תולדה

نجار ٦٤، ١١ ὁ τέκτων 416b1 carpentarius 45:2 M^2 נגר

نجارة ٢٩، ١٣ 52:5,17 M carpentaria 407b25 τεκτονική נגרות

نحاس ٧٨، ٥ 77:5 M^2 cuprum 419b7 χαλκός נחשת

نحل ٨٦، ١٤ 97:16 M^2 Apes 69:12 TH μέλισσα דבורים

منزل ٧٩، ٤ בית

نسبة ٣٠، ٥؛ ٩٨، ٦؛ ١٠٩، ٧ 55:1,8 M proportio 407b32 λόγος יחס

نساجة ٣٣، ٣ 408b13 ὑφαίνειν סדידה

تناسخ ٢٩، ١٠ חלוף

نسيان ١١٣، ١٦؛ ١٣١، ٣ 150:26 M^2 oblivio שכחה

النطفة الأولى ١٧، ١٤ 32:53 M sperma 405b4 γονή הטפה הראשונה

نطق ٥٣، ٧؛ ١١٥، ٣؛ ١٣٨، ١٠ 15:14 M^2 intellectus 432a26 τὸ λόγον
41:7, 43 M^3 rationabile 153:17 M^2 ratio דבור

ناطق ٥٣، ٧؛ ١١٧، ٨؛ ١٣٨، ٩؛ ١٤٣، ٢ 432a25 λογιστικόν 428a23 λόγος
41:5, 27 M^3 rationabile 157:12, 32 M^2 ratio משכיל, מדבר

نظر ٨، ١٣؛ ٩٩، ٢؛ ١٢٦، ٢ 126:26 M^2 consideratio עיון

الناظر ٩، ١٢؛ ٧٦، ٧؛ ٩٥، ١٦ המעיין, הרואה

نغم ٨٢، ١٣؛ ٩٨، ٣؛ ١٠٩، ٦ 123:6 M^2 neumata 424a32 τόνος 420b8 μέλος נגון

התנפח 63:19 M tumescit 63:5 M inflectur 27:16 TH ἀνοιδαίνειν انتفاخ ٣٢، ٩

הנפש המתאוה 46:4 M desiderativa 407a5 ἐπιθυμητική النفس الشهوانية ٢٥، ٢

הנפש המתעוררת 14:17 M virtus (animus) concupiscibilis النفس النزوعية ٧، ١٢؛ ١٤٢، ١٦

410b29 τὸ ἀναπνεῖν 404a10 ἀναπνοή تنفس ١١، ٤؛ ١٩، ٦؛ ٤٣، ٣؛ ٨٣، ٨؛ ٨٧، ٤
נשום, נשימה 21:1 M^2 anelitus

403b25 ἔμψυχος متنفس ٤، ١٢؛ ١٠، ١، ٢؛ ٤٢، ٥؛ ٥٢، ٧؛ ٧٧، ٤؛ ٨٢، ١٢
מתנשם 76:6 M^2 anelantia 83:17 M animatus 419b2 ἀναπνεῖ

הבלתי מתנשמים 126:7, 8 M^2 corpora non animata 424b13 ἄψυχα الغير متنفسة ٩٩، ٣

המועיל 162:22 M^2 utile النافع ١٢٠، ١٢

חסרון 89:5 M diminutio 411a30 φθίσις نقص ٤٥، ٢؛ ٤٧، ١٢؛ ٥٢، ١٢؛ ١٠٣، ٥؛ ١٣٩، ٧

קווץ 63:19 M constringatur 27:21 TH συστέλλειν انقباض ٣٢، ٩

נקדה 13:7 M punctus 403a14 στιγμή نقطة ٧، ٧؛ ١٣، ١٣؛ ٢٥، ١٧؛ ٣٥، ٤؛ ١١٣، ٢؛ ١٣٢، ١٦

העתק 38:3 M (motus) loci 406a13 φορά نقلة ٢٠، ٨؛ ٣٢، ١٣؛ ٤٢، ٧

העתק 45:27 M^2 transmutatio انتقال ٦٤، ١٢

נקמה 16:4 M vindicta 403a30 ἀντιλύπησις انتقام ٨، ٧

נמלה 74:3 M^2 formica 419a17 μύρμηξ نملة ٧٦، ٥؛ ٨٦، ١٥

نمو ٢٠، ٨؛ ٤٥، ٢؛ ٤٧، ١٢؛ ٥٢، ٩؛ ١٣٩، ٨؛ ١٤٧، ٤ αὔξησις 406a13 αὔξη 411a30
augmentum 38:4, 27 M צמיחה

منمى ٦٥، ٨ מצמיח

نهاية ٦٣، ١٠؛ ١١٣، ٥؛ ١٤٧، ٣ πέρας 416a17 terminus 41:6, 40 M^2 finis 59:4 M^3 תכלית

غير نهاية ٦٣، ١٠؛ ١٠٦، ١٢ ἄπειρος 416a15 infinitus 41:4 M^2 לא תכלית

غير متناهية ١٠، ١٠؛ ١٣٨، ٧ ἀπείρων 404a1 בלתי תכלית

نار ١٠، ٩؛ ١٣، ٥؛ ١٥، ١٣؛ ١٨، ١؛ ٢١، ٨؛ ٣٨، ١٦؛ ٥٢، ١٤؛ ٦٢، ١٤؛ ٦٤، ٥؛ ٦٧، ١٠؛ ٧٤، ٨؛ ٨٦، ١٢؛ ٩٣،
٨؛ ١٠٢، ١٢؛ ١٣٥، ١؛ ١٥١، ٨ πῦρ 404a1 ignis 20:6 M אש

منار ١٣٥، ١ φρυκτός 431b5 turris 33:25 M^3 מצפה

نوع ٤، ٨؛ ٢٠، ٥؛ ٣٥، ٩؛ ٤٧، ٨؛ ٦٢، ١؛ ١٤٠، ٢ εἶδος 415b7 species 35:29 M^2 מין

نوم ٣٣، ١٤؛ ١١٦، ١١؛ ١٢٠، ٥؛ ١٣٩، ٩ ὕπνος 428a8 sompnus 156:5, 25 M^2 שינה

نواة ٨١، ٩ גרעין

ه

هباء ١١، ١؛ ٣٥، ١٢ 20:10 M atomi 404a3 ξύσματα שחק המאזנים

الهارب ١٣٤، ٣ 29:4, 18 M^3 fugiens 431a13 φευτικόν הבורח

انهضام ٦٦، ١ 50:6 M^2 digestio 416b29 πέψις עכול

هواء ١٠، ١٥؛ ١٣، ٥؛ ١٦، ١٠؛ ١٩، ٧؛ ٢١، ١٣؛ ٣٨، ١٦؛ ٤٣، ١٣؛ ٧٤، ٢؛ ٧٦، ٢؛ ٨٣، ٨؛ ٨٦، ١٢؛ ٩٢، ٧؛
١٠١، ١٠؛ ١٥٠، ١٢؛ ١٥٣، ٥ 20:10 M aer 404a2 ἀήρ אויר

متهيئ ٧، ٥؛ ٨، ٢ מעותד, מוכן

هيولى ٨، ٥؛ ٣٤، ٧؛ ٤١، ٩؛ ٤٧، ٥؛ ٥٥، ٩؛ ٦١، ٩؛ ٦٢، ١٣؛ ٩٧، ٥؛ ١٢٥، ٧
16:7, 28 M materia 403b1 ὕλη היולי, חומר

و

اوتار ٩٨، ٣ 123:6 M^2 corda 424a32 χορδή מיתרים

وتيرة ٩٧، ٨ רושם

ايجاب ١٣٢، ١؛ ١٣٤، ٦؛ ١٣٧، ٦ 39:10, 41 M^3 affirmatio 432a10 φάσις חיוב

الموجبات ٣٩، ١٢ הנמצאות בחיובים

وجود ٦، ٦؛ ٥٩، ٥١؛ ٧٠، ٥١؛ ٩٧، ٥١؛ ١٠٧، ١٠؛ ١١٢، ٧؛ ١٤٧، ١١ מציאות

الموجود ٣، ٣؛ ٤٨، ١٦؛ ٧٣، ٦ 7:8, 33 M^2 ens 412b8 τὸ εἶναι הנמצא

جهة ١٠١، ١٢ צד

وجه ٤٩، ٥؛ ٦٣، ٤ אופן

وحدة ١٣، ١؛ ٣٤، ١٤ 67:7, 18 M unitas 26:26 M uno 409a1 μονάς 404b22 τὸ ἕν
אחדות

الواحد ١٤، ٧؛ ٤٨، ١٦ 27:2 M unum 404b22 τὸ ἕν האחד

مودة ٧، ١١ 14:4 M amor 403a18 φιλεῖν אהבה

المؤذي ١٣٣، ١٦؛ ١٥٣، ٥ 29:1, 7 M^3 contristatio 431a10 τὸ λυπεῖσθαι המזיק

ورق ٤٨، ١١ 6:6, 30 M^2 folia 412b2 φύλλον עלים

توطية ٥٨، ٢ 28:65 M^2 delectatio 414b13 ἥδυσμα תקון

اتفاق ٩٨، ٤؛ ١٠٩، ٦ 123:6 M^2 consonantia 424a31 συμφωνία חבור, האות

وقت ٥٦، ١١ עת

وقود ٦٣، ٧ יקוד

وقر ١٧، ١٠ משא

ايقاع ٨٢، ١٣ 87:20 M^2 irah 87:2, 20 M^2 tonus 420b8 ἀπόστασις הנחת

وقاية ٤٨، ١١ 6,6 M^2 vestis 412b2 σκέπασμα סתר

وسط ٢٥، ٣ 12:12, 26 M^2 medium 413a19 μέση אמצעי

متوسط ٧٦، ٤؛ ٨٦، ١٢؛ ٩٦، ٩؛ ٩٨، ٧؛ ١٠١، ١٠؛ ١٤٩، ١٢؛ ١٥١، ١١
74:2 M^2 medium 424b1 μεσότης 419a16 τὸ μεταξύ מצוע, ממוצע, אמצעי

اتصال ٢٥، ٥؛ ٤٥، ١١؛ ٦٥، ٢؛ ١٠٣، ١٦ 411b8 συνέχειν 407a7 συνεχές
90:29 M copulatio 90:6 M continuatio 47:1 M continuus דבוק, דבקות

المتصل ٢٥، ١١؛ ٣٦، ٢ המתדבק

صفة ١٠، ٨؛ ١٥، ١٣؛ ١٨، ١٤؛ ٤٨، ١؛ ١٢٧، ٢؛ ١٤٣، ٨؛ ١٤٦، ١٢؛ ١٥١، ١٤
58:20 M^3 dispositio תאר

وضع ٢٦، ٥؛ ٣٠، ٨؛ ١٢١، ٣؛ ١٣٩، ٢ 429a12 μέγεθος 408a7 θέσις
1:3 M^3 magnitudo 57:4, 19 M situs הנחה, מצב, מקום

ذات وضع ٢٥، ٣، ١٤ 70:4 M in situ 409a7 θέσιν ἔχει בעלי מצב

موضع ٢١، ٣؛ ٣٦، ١١؛ ٤٢، ٦؛ ٥٣، ١؛ ٦٦، ٧؛ ٧٨، ٢؛ ١١٣، ١٤؛ ١١٥، ١٤؛ ١٢٥، ٦؛ ١٤
40:25 M locus 410b20 τόπος מקום

موضوع ٤، ٦؛ ٣٢، ١٢؛ ٤٦، ١٠؛ ٤٨، ٣؛ ٥٤، ١١؛ ٦١، ٩؛ ٦٣، ٥؛ ٦٥، ٦؛ ٦٧، ٨؛ ١٢١، ٩؛ ١٢٧، ٤؛ ١٣٨، ٥
ἀντικείμενον 402b15 ὑποκείμενον 412a18 subiectum 4:3, 17 M^2 נושא

موضوع ٧٣، ٨ subiectum 66:26 M^2 נושא

تواطؤ ٥٨، ٩ הסכמה

توليد ٦١، ٤ γέννησις 415a26 generatio 34:2 M^2 הולדה

مولد ٦٥، ٨؛ ١٣٩، ٨ τὸ γεννητικόν 432b10 agens generationem 47:21 M^2 מוליד

ى

اليبس ٨٩، ١٠ siccitas 104:39 M^2 היבש

يبوسة ٩٦، ١٠ יבשות

اليابس ٥٧، ١١؛ ٩١، ١١؛ ٩٦، ٣ ξηρός 414b7 siccus 28:3, 26 M^2 היבש

يد ٦٦، ٥؛ ١٣٦، ١٥ χείρ 416b26 manus 50:3 M^2 יד

يقظة ١٣٩، ٩ ἐγρήγορσις 432b12 vigilia 43:7, 19 M^3 יקיצה

يقظان ٦٨، ٤ ער

١. المراجع العربية

الألوى، جمال الدين، المتن الرشدى: مدخل لقرأة جديدة، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٦.

قانواتي، جورج، مؤلفات ابن رشد، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٨.

ابن رشد، ابو الواليد، تلخيص كتاب النفس، حققه وعلقه عليه سالبدور غومث نوفاليس، مدريد، ١٩٨٥.

ابن رشد، ابو الواليد، تلخيص كتاب النفس لابن الوليد بن رشد، حققه أحمد فؤاد الاهواني، القاهرة، ١٩٥٠.

ابن رشد، ابو الواليد، رسائل ابن رشد ـ كتاب النفس، حيدرآبد الدكن، ١٩٤٧.

ابن رشد، ابو الواليد، تلخيص كتاب القياس، حققه محمود الكاسم، القاحرة، ١٩٧٣.

ابن رشد، ابو الواليد، تلخيص كتاب البرهان، حققه محمود الكاسم، القاهرة، ١٩٨٢.

ابن رشد، ابو الوالبد، الجوامع في الفلسفة: كتاب السماع الطبيعي، حقق وعلق عليه جزيف بويج، خزانة شروح ابن رشد على ارسطاطاليس، مدريد ١٩٨٣.

بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، القاهرة، ١٩٤٧.

بن شهيدة، عبد القادر، "إكتشاف النفس العربي لأهم أجزاء الشرح الكبير لكتاب النفس تأليف أبي الوليد بن رشد" الهيئة الثقافية ٣٥ (١٩٨٥)، ٤٨-١٤.

العراقي، محمد عاطف، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، القاهرة، ١٩٦٨.

المراكشي، ابو عبد الله ابن عبد الملك الانصاري، الدخيل ،التكملة لكتاب الموصل والصلة، حققه احسان عباس، بيروت، ١٩٧٣.

المراكشي، عبد الواحد، المعجب في تلخيص اخبار المغرب، حققه ر. دوزى، ليدن، ١٨٤٧.

٢. المراجع الاجنبية

Alonso, Manuel, *Telogia De Averroes* (Estudios y Documentos), Madrid-Grenada, 1947.

Aristotle, *De Anima*, ed. Hicks, R.D., Cambridge, 1907; reprinted 1965.

______, ed. Ross, David, Oxford, 1961.

______, ed. Hamlyn, D.W., Oxford, 1968. (Books II and III).

Averroes, *Epitome De Anima*, ed., Salvator Gómez Nogales, Madrid, 1985.

Averroes, *Epitome De Fisica*, trans. J. Puig, *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Versio Hispanica). Vol. AXX, Madrid, 1987.

Badawi, 'Abdurrahman, *Histoire de la Philosophie en Islam II: Les Philosphes Purs*, Paris, 1972.

______, "Averroes face au text qu'il commente," *Multiple Averroes*, 59-90.

Bernheimer, Carlo, *Catalogo Dei Manoscriti Orientali Della Biblioteca Estense*, Istituto Paligrafico Della Stato, Rome, 1960.

Bland, Kalman P., ed. and trans., *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York, 1982.

Blau, Joshua, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*, Oxford, 1965.

Blaustein, Michael A., "Averroes on the Imagination and the Intellect, Harvard University dissertation, Cambridge, Mass., 1984.

Bouyges, M., "Notes sur des Philosophes Arabes Connus des Latins au Moyen Age, V. Inventaire Des Textes Arabes D'Averroes," *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth VIII (1922), 3-54.

Bouyges, M., ed., *Averroes Tafsir Ma Ba'd at-Tab'iat*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1938-1952.

Catalogues Des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale (ed. Hermann Zotenberg), Paris, 1866.

Cranz, F.E., "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed., E.P. Mahoney (Leiden, 1976), 116-128.

Cruz Hernandez, Miguel, *Abu-l-Walid Ibn Rushd (Averroes) Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Cordoba, 1986.

Davidson, Herbert A., "Averrois Tractatus de Animae Beatitudine," *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed., R. Link-Salinger (Washington, D.C., 1988), 57-73.

______, "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Viator* 18 (1987), 191-225.

______, "Averroes on the Material Intellect," *Viator* 17 (1986), 91-137.

______, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," *Viator* 3 (1972), 109-178.

Derembourg, H., *Les mms. Arabes de L'Escurial I*, Paris, 1884, 2, 1 *Morale et Politique*, 1903; 3 par E Levi-Provencal, 1928.

Frank, Richard, "Some Fragment of Isḥâq's Translation of the De Anima," *Cahiers de Byrsa* VIII, Paris, 1958-1959,
231-247.

Gätje, Helmut, *Studien zur Überlieferung Der Aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971.

______, "Zur Psychologie der Willeshandlungen in der islamischen Philosophie," *Saeculum* 26 (1975), 347-363.

______, Die inneren Sinne bei Averroes," *Zeitschrift die Deutschen Morgenlands gesellschaft* 115 (1965), 255-293.

______, *Das Kapital über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes zur Schrift über Die Seele*. Aristoteles Semitico-Latinus, ed., H. Daiber, H.J. Drossaart Lulofs,Amsterdam, Oxford, New York, 1985, 1-100.

Gauthier, L., *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres*, Paris, 1909.

Genequand, Charles, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Leiden, E.J. Brill, 1984.

Gómez Nogales, Salvador, "Bibliografia Sobre Las Obras de Averroes," *Multiple Averroes*, 351-387.

Gross, Henri, *Gallia Judaica* (additions by Simon Schwarzfuchs), Amsterdam, 1969.

Hamelin, Octave, *La Théorie de l'Intellect D'Après Aristote et ses Commentateurs*, ed. E. Barbotin, Paris, 1953.

Hyman, Arthur, "Aristotle's Theory of the Intellect and its Interpretation by Averroes," *Studies in Philosophy and History of Philosophy, Studies in Aristotle*, ed., D.J. O'Mara, 9 (1981), 161-191.

______, ed., *Averroes' De Substantia Orbis: Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary*, Cambridge, Mass. and Jerusalem, 1986.

Ivry, Alfred, "Averroes on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 76-85.

______, "Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger, 142-158.

Jospe, Raphael, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati, 1988.

Multiple Averroès, ed., J. Jolivet, Actes du Colloque International du 850e anniversaire de la naissance de Averroes, Paris, 20-23 September, 1976, Paris, 1978.

Munk, Salomon, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1859, reprint 1927, 1955.

Ibn Al-Nadim, *Kitâb al-Fihrist*, ed., G. Flügel et al., Leipzig, 1871-1872, two volumes; trans. Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York, 1970, two volumes.

Narboni, Moshe, *The Perfeçtion of the Soul* (Hebrew), ed., A. Ivry, Jersalem, 1977.

Peters, F.E., *Aristoteles Arabus*, Leiden, 1968.

Renan, Ernest, *Averroès et L'Averroïsme*, Paris, 1866.

Schmitt, Charles, "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes," *L'Averroismo in Italia*, Rome, 1979, 121-142.

Schwab, Moïse, "Manuscrits Hébreux de Bâle: Note Supplémentaire," *Revue Des Études Juives* 5 (1882), 256-257.

Steenberghen, Fernand Van, "Le Problème De l'Entrée D'Averroès en Occident," *L'Averroismo in Italia*, Rome, 1979, 81-89.

Steinschneider, Moritz, *Die hebräischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in München*, München, 1875.

______, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, Graz 1956.

Teicher, Judah, "I Commenti Di Averroè Sul De Anima (Considerazioni Generali e successione cronologica)," *Gionale Della Società Asiatica Italiana*, n.s. III 3 (1935), 233-256.

Themistius, *An Arabic Translation of Themistius' Commentary on Aristotle's De Anima*, ed., M.C. Lyons, Thetford, Norfolk, 1973.

______, *Themistii In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, ed., R. Heinze, Commentaria in Aristotelem Graeca, V., Berlin, 1899.

Themistius, *Commentaire sur le traité de l'ame d'Aristote*. Traducion de Guillaume de Moerbeke, Edition critique et étude sur l'utilization du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas, par G. Verbecke, Leiden, 1973.

Thomas, Aquinas, *Sancti Thomae De Aquino, Opera Omnia iussu Leonis XIII*, P.M. Edita tomus XLV, I: *Sentencia Libri De Anima cura et studio Fratio-Praedicaterum*, Commisio Leonina, Paris, 1984, preface written by René A. Gauthier, 294 pp.

Vennebusch, Joachim, "Zur Bibliographia des Psychologischen Schriftums Des Averroes," *Bulletin De Philosophie Médiévale* 6 9164), 92-100.

Wolfson, Harry, "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem," *Speculum* vi (1931), reprinted, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G.H. Williams, Cambridge, Mass., 1973, 430-454.

______, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem" *Speculum* xxxviii (1963), 88-104.

______, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* xxxvi (1961), 373-393, reprinted, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky, G.H. Williams, Cambridge, Mass, 1973, 371-401.

Conseil Supérieur de la Culture
Sous les auspices de U. A. I
1994

WORD

I am truly delighted to be able to welcome this careful edition which has been undertaken by a learned colleague, who is happily as welll versed in hebrew as he is in Arabic. He-Hebrew is undoubtedly one of the gateways to an understanding of Averroes' thought in the Middle Ages. It was from the Hebrew version of his works that they were translated into Latin and thence the modern languages of Europe.

I have been associated with the editorial revival of the works of Averroes for a long time, but I have always felt the need for the scholarly work of editors who could master Hebrew as welll as Arabic and some other languages. Therefore, we are particularly fortunate that the present edition may give us the opportunity to cooperate with a specialist in the field, whose editorial activities will not, we hope, be limited to Averroes'Middle Commentary on aristotle's De Anima. His expertise is specially indispensable as he able to work on the original texts and avoid the pitfalls of earlier scholars who have occasionallly treated Averroes' Compendia as middle commentaries or epitomes.

I hope that Professor Ivry will allow us to seek his advice whenever we encounter difficulties with the Hebrew translation of the works of the great Andalusian philosopher.

Doubtless, the scholarlly community will welcome this comparison of the Hebrew translation with the Arabic originall of Averroes' text. I am confident that the learned edition of this text will have earned our gratitude for his diligent and painstaking pursuit of a task which has been insufficiently carried out until the present time.

May Professor Ivry be assured of my own most sincere thanks and greetings.

Dr. Ibrahim Madkour

CONTENTS

PREFACE

This volume is part of a corpus of critically edited Averroian commentaries that have been appearing periodically since Harry Wolfson, of Harvard University, had the idea for a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* some sixty years ago. He gave the project its initial direction, under the aegis of the Medieval Academy of America. Since Professor Wolfson's death, the organization of the CCAA has passed to an international consortium of learned societies, headed by Dr. Albert Zimmermann of the Thomas-Institut, University of Köln. Responsibility for publishing the Arabic editions of this corpus has devolved upon the Egyptian Academy of the Arabic Language. I wish to express my appreciation to the Director of the Academy, Dr. Ibrahim Madkour, and to his colleagues, in particular *Père* George Anawati, for their patience, encouragement and assistance in the publication of this work.

Many persons and institutions have been involved in the preparation of this volume, and I am happy to have this opportunity to acknowledge their support. Years ago, Professors David H. Baneth and Samuel Kurland generously offered me photostats of manuscripts and their transcriptions and preliminary collations of, respectively, the Arabic and medieval Hebrew translations of this work. A number of then graduate students at Brandeis University, particularly David Ariel and Miriam Ash, assisted me in reviewing and revising this material, and Dr. Abram Sachar, Chancellor Emeritus of the University, subsidized the effort from his Discretionary Fund. Further financial assistance has since been provided by the Hagop Kevorkian Center for Near Eastern Studies and the Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies of New York University.

Professor Muhsin Mahdi of Harvard University has read the entire manuscript with great care and made many valuable comments. The Arabic text has also benefitted from the scholarly attention paid it by Professor Thérèse-Anne Druart of Catholic University, while the Greek and Latin entries of the glossary have been reviewed by Professor Patricia Johnston of Brandeis. The linguistic and technical computer skills

required for typing and formatting the manuscript in camera-ready copy have been ably and graciously performed by Ms. Betty Lou McClanahan.

I am pleased to acknowledge as well the cooperation of the directors of the following libraries, for the use of manuscripts in their collections: The Bodleian, Oxford; The Jewish Theological Seminary, New York; Leiden, Holland, Leipzig and Munich, Germany; Lenigrad, The Soviet Union; Paris, France; Parma and Modena, Italy; The Vatican.

Lastly, I wish to thank my wife and children for their support, friendship and love through the years, even when it seemed that I preferred Averroes' company to theirs.

The presence of so many people within the pages of this book does not lessen my sole responsibility for the entire work; it does make me keenly aware of the cooperative nature of scholarship of this sort. When that cooperation transcends national boundaries and restrictions extraneous to the community of scholars and persons of good will, it is occasion to celebrate. Would that the publication of this and other editions in this series be part of a new and peaceful era for the Middle East and the entire world.

This book is dedicated to the memory of two men of learning and peace, with whom I had the privilege to study Islamic philosophy and Arabic: Richard Walzer and Gerhard Salinger.

INTRODUCTION

The *Middle Commentary on the De Anima* (Arabic: *Talkhīṣ Kitāb al-Nafs*) is one of three commentaries which Averroes (520-595 a.h./1126-1198 a.d.) wrote to this Aristotelian text.[1] Like many of Averroes' other commentaries, it was neglected in the Muslim world, and not even known in Christian Europe. An anonymous Latin translation did appear at some point in the fifteenth century, but it made little if any impression upon European scholars, and did not find its way into any of the Renaissance editions of Averroes' commentaries. By that time, the *Long Commentary on the De Anima* had become established in Europe as *the* Averroian commentary on that text, and had spawned an entire literature of responses, in good part, to Averroes' views.[2]

The Middle Commentary survived as more than a curiosity in medieval Jewish circles, and migrated in Hebrew translation from the Muslim world to the Christian. Actually, two translations were made, and both have been preserved in a fairly large number of manuscripts.[3] Some of the leading figures of late medieval Jewish philosophy incorporated the Middle Commentary into their work, in greater and lesser amounts,[4] and it and the *Epitome* were read by Jews instead of the Long Commentary, which did not receive a Hebrew translation until the fifteenth century.[5]

The commentaries which Averroes wrote on Aristotle's *De Anima* are an important part of his philosophical legacy, and helped fuel the controversy which his theory of a single universal sub-lunar soul elicited. Besides these three commentaries, Averroes wrote a number of related independent treatises which focus on the faculty of the intellect and its relation to the Agent Intellect.[6] That relation, called "conjunction," attracted Averroes because of the possibility it held for man's transcendence of his finitude, both in terms of his ability to know universal truths and to join with them after, as well as during, his life.[7]

The radical interpretation Averroes gave conjunction stemmed from his understanding of the "material intellect," the initial potential and passive intellect in man, and its relation to the faculty of imagination on the one hand, and to the universal Agent Intellect on the other.[8] The Agent Intellect is largely, if not entirely, a post-Aristotelian concept, going well beyond the active aspect of the intellect to which Aristotle all too cryptically refers in *De An.* I 4 408b 18-29, and concerning which he is only slightly more explicit in *De An.* III 4 429a 15-429b 5;[9] whereas the material intellect, the faculty which describes man as a potentially rational or intelligent animal, is discussed in some detail -- though not with that name -- by Aristotle.

In his capacity as a commentator on the *De Anima*, Averroes follows his teacher, focusing upon the subjects found in that text. The commentaries, therefore, do not dwell on conjunction or its entailments, and one could not tell for sure from them that it is that theme which especially attracted Averroes. Rather, the impression one receives from these books is of a commentator who was equally interested in all parts of Aristotle's text, and who attempted to minimize in these commentaries, and particularly in our Middle Commentary, all concerns not directly addressed by the Stagirite himself.

The commentaries thus present Averroes in the light whereby the West first knew him in the thirteenth century, as the chief exegete of Aristotle's corpus, a person whose commentaries shed light upon "the Master of those who know," and who himself merely shone in the reflection of that light.[10] Thus, as concerns the *De Anima* commentaries, it is clear that Averroes shared Aristotle's critique of the opinions of the pre-Socratics and Plato, and that he concurred in his view of the individual soul as being a single entity with many faculties.[11] These faculties -- the nutritive, sensory, imaginative, rational and appetitive -- are seen within a teleological scheme which links each one naturally to their external objects and to each other. Each of these faculties has an innate desire and capacity for fulfillment, and each one has a sense of discernment which guides its actions. Thus, the "common sense" is found in the individual senses, which possess powers of judgement which one would normally associate with the rational faculty only.[12] Even the imagination, that most error-prone of all psychic faculties, does not function without input from all sides, includ-

ing the rational faculty. That esteemed faculty, for its part, is not wholly apart, and its knowledge moves the knower -- and makes him want to move -- to perfection.

It is no wonder, therefore, that Averroes situates the material intellect in relation to the imaginative faculty as the disposition which the imaginative faculty has to think logically and abstractly.[13] The imagination is thus potentially rational, even as the intellect initially is bound up with discrete and imaginative forms.

This description of the material intellect does not fully explain its essential nature, a topic over which the commentators -and Averroes himself- held diverse notions.[14] Yet, however we are to understand Averroes' ultimate position on this issue, it is worth remembering that for him, as for Aristotle, the essential nature of a thing, its very definition, is bound up with its causal relationships: for Averroes the essence of a thing is inseparable from its existence. Whatever we are to make of the unity of the material intellect -one by virtue of its relation to the Agent Intellect- it cannot be totally separate from the corporeal imaginative forms in which it has its origins. We do not have here a second separate intellect, as may appear to be the case in the Long Commentary. The material intellect is neither an independent substance of its own distinct from the Agent Intellect, nor is it purely a psychic disposition, as Averroes originally conceived it, following Alexander of Aphrodisias and Ibn Bājja, in the *Epitome*.[15] Averroes actually repudiates the Alexandrian position in the *Epitome* itself, inclining, in what is generally considered a later revision, to Themistius' view of the material intellect as an independent immaterial substance. The Long Commentary expands upon this latter view, and Averroes refers the reader of the (second edition) of the *Epitome* to that more detailed commentary for further instruction.[16]

Readers of the Long Commentary will indeed find Averroes laying out the various positions of both Alexander and Themistius, as well as others, on the intellect, both in its active and passive states. Indeed, Averroes embarks on three prolonged discurses on this theme in the Long Commentary, and it is in these discurses that one should seek for Averroes' distinctively Long Commentary view.[17] Whether that view differs fundamentally from the one found in Middle Commentary is another question, but that latter work lacks these discurses, and they are the only prolonged omis-

sions which occur in the Middle Commentary when compared to the Long Commentary.[18]

The Middle Commentary, as can be seen herein, attempts to resolve the issue of the identity of the material intellect by accomodating both positions, that of Alexander and Themistius. As related to the Agent Intellect, an individual's material intellect is an independent substance; while as related to an individual psyche, the material intellect is a disposition of the imaginative faculty to receive intelligible thoughts.[19] The material intellect thus is not an independent entity, but the expression in human beings of a pervasive intelligible principle on earth, that principle which is known in itself as the Agent Intellect.

A detailed comparison of these two commentaries reveals that the Middle Commentary is an abridged and revised version of the Long Commentary.[20] Contrary to common opinion, the Middle Commentary should therefore be seen as Averroes' last word on Aristotle's text, as well as of Averroes' own thoughts on the issues raised in the *De Anima*. However, this does not mean necessarily that Averroes changed his mind on key issues in the time between his composing the Long Commentary and the Middle Commentary, though there is always the possibility that he did. In general, however, the Long Commentary represents Averroes' most thorough and definitive treatment of Aristotle's text; it is the Long Commentary, Averroes twice informs the reader of the Middle Commentary, which contains a fuller exposition of his views on the intellect, particularly the material intellect.[21]

The precedence of the Long Commentary to the Middle Commentary is a fact which has gone largely unnoticed hitherto. It goes against both what is thought to be the general pattern of Averroes' commentaries, and against the available dating information the manuscripts offer, however meager it may be.[22] There are only two dates given in the manuscripts for the composition of this Middle Commentary, 567 h./1172 a.d. and 577 h./1181 a.d., and the earlier date is not necessarily specific to our text. Even the later date, however, precedes by a decade or so the period in which Averroes is thought to have written his long commentaries. Yet Averroes is believed to have written his paraphrase or Middle Commentary of Plato's Republic and other works besides the long commentaries in this last period of his creativity, and therefore it is

not impossible to entertain the notion, even on external grounds alone, that our Middle Commentary belongs to this later period as well. It is also possible that the Middle Commentary we possess displaced an earlier version, or even that Averroes wrote his Long Commentary to this work before the Middle Commentary, but published it only much later.

In comparison with the Long Commentary, our Middle Commentary must be seen as a more "popular," though still quite scholarly, work.[23] Though Averroes' Middle Commentary no longer quotes Aristotle line by line, as occurs in the Long Commentary, it quotes every other line, or every third or fourth line. The quotes, however, are often paraphrases, if not immediately then soon thereafter. What is more, Averroes often "quotes" Aristotle not from the *De Anima* itself, but from Themistius' paraphrase of it, as well as from his own Long Commentary. "Aristotle" is often Aristotle *cum* Themistius, or Aristotle *cum* Averroes himself.[24]

It appears Averroes worked on the Middle Commentary with a copy of his own Long Commentary before him, pruning and revising it, though keeping much of it as found *verbatim* in the longer work. The revisions in the Middle Commentary were made with the help of the original *De Anima* text itself, in Arabic translation, as well as with the assistance of Themistius' commentary, also in translation. Incidentally, both Greek texts were originally translated by Isḥâq b. Hunayn, whose translation of Aristotle's work is lost.[25] Comparison of the Aristotelian lemmata in Themistius' paraphrase with the lemmata of the Middle Commentary as well as with those of the Long Commentary, despite the latter being in Latin, offers an opportunity to reconstruct Isḥâq's lost translation.

Averroes had of course worked closely with both Aristotle and Themistius in preparing the Long Commentary, but he consulted them again when writing the Middle Commentary frequently preferring Aristotle's original formulation of a word, or Themistius' explanation of a phrase, to his own earlier Long Commentary presentation. That Averroes is rethinking his entire earlier commentary, and not just shortening the Long Commentary mechanically, is evident also in the occasionally novel locutions which he offers in the Middle Commentary, offering ideas and examples for which no precedent seems to exist.[26]

For the most part, however, the Long Commentary and Themistius' paraphrase of *De Anima* are Averroes' guides in composing the Middle Commentary, and it is in the juxtaposition and modification of these two works that the distinctive character of the Middle Commentary emerges. Averroes is not interested in this work in utilizing any other text, and minimizes, as mentioned, his discussion of post-Aristotelian theories of the intellect and of other related issues. There is even a minimum of references to other works of Aristotle himself in this commentary, while references that are given are often very general, in comparison to those found in the Long Commentary.[27] Averroes has systematically constricted the sphere of reference of the Middle Commentary, concentrating the reader's attention more exclusively on the work before him.

The Middle Commentary gives the impression that Averroes set out to present a commentary which, for practically all issues, would be the same as the Long Commentary essentially, but be less taxing in its detail and less intimidating in its erudition.[28] Averroes apparently felt that the reader of the Middle Commentary would not need to know, and would not appreciate being informed of all the Greek names and references which Aristotle mentions in his text; names, furthermore, which Averroes himself might well have puzzled over, to judge from the numerous corruptions of proper nouns found in the Long Commentary. He therefore openly adopts simple and casual circumlocutions in the Middle Commentary for the minor personages and places found in the *De Anima* and dutifully -- if often erroneously -- repeated in the Long Commentary.[29]

Averroes is similarly careful in the Middle Commentary to avoid offending the religious sensibilities of his fellow Muslims, or to put it another way, he is less indifferent here than in the Long Commentary to this dimension of his work; probably bearing in mind here the less specialized audience for which this work was intended. Without distorting Aristotle's text, he quietly -- with an omission here, a slight addition there- makes it seem less pagan. Aristotle's god becomes one whom Averroes can praise, -- and does.[30] The Middle Commentary is not an apologetic work, but in the ways described it is, or should have been, more accessible and

acceptable to Averroes' co-religionists. It is, in short, the sort of work which justifies a caliph's commission.[31]

Perhaps the reception of this work in the Jewish community, and its indifference to the Long Commentary, attest to the success of this strategy; ev n as, conversely, the indifference of the Christian world to the Middle Commentary and its attraction to the Long Commentary, may be seen as a confirmation of the more rigorously philosophical, staunchly Aristotelian image Averroes had in Europe. Averroes' social and political motivation might also explain his omission here of the Long Commentary's extended discussions of the material and Agent Intellect; discussions which could well have lead the reader to greater awareness of the religiously problematic position Averroes adopted on this issue in the Long Commentary and elsewhere.

The Middle Commentary is thus a carefully wrought and discretely presented revision of the Long Commentary. It has its own identity as well, due to its eclectic blending of sources and fresh evaluation of the issues raised in Aristotle's text. It is thus as much an Averroian creation as it is an Aristotelian commentary; or, to look at it from a medieval perspective, it is part of that unified chain of speculation which reaches from antiquity to the present day.

Despite the distinct identity of this Middle Commentary, modern scholarship has been slow to appreciate it. S. Munk called attention to it in the middle of the last century, and translated a portion of its teaching on the intellect, that part of the commentaries on *De Anima* which has always attracted most interest.[32] Towards the end of the century, M. Steinschneider provided comprehensive information on the identity and location of extant Middle Commentary manuscripts,[33] but few scholars chose to explore them. In 1935, J. Teicher wrote an article on *De Anima* commentaries, examining the Middle Commentary among the others. He attempted to refute the traditional ordering scheme of the commentaries, and proposed that the Middle was written after the Long Commentary.[34] As indicated above, most scholars had by then, as subsequently, subscribed to the notion that Averroes initially wrote epitomes, then middle commentaries, and finally, in a few instances, long commentaries.[35] Conventional wisdom has held that whereas the epitomes are more in the nature of a summary or condensation of Aristotle's thought, reconstructed in

Averroes' words, the middle commentary is more of a paraphrase, while the long commentary is a full-fledged, line by line commentary. Beyond these generalizations, however, little research has been done on cognate commentaries, perhaps because critical editions of them have been absent, for the most part.

It was to supply this lack in the raw material of Averroian scholarship that Harry Wolfson proposed, originally in 1931, a collective effort to asemble and edit all extant Averroian commentaries, in all the languages of their dispersion.[36] It was within this framework that F. Stuart Crawford edited the Latin translation of the Long Commentary on the *De Anima* in 1953, and it was within this framewrok that D.H. Baneth worked on the Arabic edition, and S. Kurland worked on the Hebrew edition. Both scholars labored valiantly and prepared preliminary texts with entire sets of variant readings, though each man stopped short of collating the variants and establishing the text. By the time I came upon the project, in the mid-sixties, it had been shelved long since, and its editors were pleased to hand it over to me. I eventually reviewed their work, and made the editorial decisions necessary to establish the critical text here offered. A parallel edition has been made of the Hebrew translation of Moses ibn Tibbon. The notes in both editions are entirely mine, as is an English translation of the work, with an expanded commentary, which is being published separately. The work as it is here presented is one, therefore, for which I take full responsibility, but for which I am heavily indebted to the late Professors Baneth and Kurland.[37]

A full discussion of the manuscripts and sources used in establishing the text here presented, and of the editorial *modus operandi*, is found in the Arabic introduction to the text. Here it may suffice to say that the text was established on the basis of the two extant Judaeo-Arabic manuscripts (Paris ms. *hébreu* 1009, Modena 41) of this work, Arabic characters replacing the Hebrew letters of the manuscripts. The choice between disputed readings was facilitated by comparison of the two essentially Arabic manuscripts with five manuscripts from each of the two 13th century Hebrew translators of this work, Shem Tov ben Isaac and Moshe ibn Tibbon. A first apparatus records all differences in the Arabic manuscripts, and a second apparatus offers relevant readings of the Hebrew translations, retranslated into Arabic. The literal

nature of medieval translations permits this procedure, and is the basis for the glossary of terms and index of persons offered at the end of the volume.

The glossary indicates the place of all significant terms used in the Middle Commentary, and gives examples of their equivalent terms in Greek and Latin, as well as in Hebrew, to the extent that these terms are used in locations parallel to those found in our text. Thus, the equivalents of an Arabic term in Greek and/or Latin which are otherwise known will not appear in this glossary if not used in the Greek source of a particular passage, or in the parallel Latin Long Commentary passage. As mentioned above, the textual and frequently literal sources of this commentary are the *De Anima* and Themistius' paraphrase of this Aristotelian work, as well as the Long Commentary itself. Parallel and frequently *verbatim* locutions in the latter text make that commentary a reliable source of comparison with our work, regardless of the order of composition of the two commentaries.

The glossary and index list the location of all Arabic entries in the text, except where a given word is used repeatedly over a space of one to two pages; in such an instance, the first occurrence only is cited for that area. Only one or two locations are cited for the Greek and Latin sources of a given Arabic entry, while Hebrew terms, which completely parallel the Arabic, are given without page citation. They may be located in the forthcoming critical Hebrew edition by identification of the Aristotelian lemmata noted in both editions.

The abbreviations used in the glossary and index are as follows:

The Greek text of Aristotle's *De Anima* is given without any prefixed letter, and follows the standard Bekker identifications of page and line numbers. Themistius' Greek paraphrase of Aristotle's text (edited by R. Heinze) is prefixed by TH. The medieval Latin translation of this paraphrase (by William of Moerbeke, edited by G. Verbecke) is prefixed by LTH. The Long Commentary (edited by F. Stuart Crawford) is prefixed by M, with M^2 and M^3 representing the second and third books of the Latin text. The Latin citation usually gives the paragraph and line number of the term as found both in the lemma and commentary to that passage.

The glossary is constructed along traditional lines, and follows J. Milton Cowan's edition of H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Arabic nouns are arranged

by length according to Arabic roots, while foreign words (found mostly in the index of names), are given in straight alphabetical order. A blank line stands for the previously given Arabic word, when it is used in a different sense. The nominal forms are followed by verbal nouns of stems II through X, with all active and passive participles, listed in standard order, given last. Modifiers of any sort are listed with the noun which they qualify, regardless of their position in the construction of the term.

NOTES TO THE INTRODUCTION

1. The *Talkhiṣ* is generally considered to be a "middle" commentary, that is, middle in size, as between the "short" commentary, called (using the plural form) *jawâmi'*, and the "long" commentary, known as *Tafsir*. Averroes wrote three such commentaries to only four other texts of Aristotle, the *Posterior Analytics, Physics, De Caelo and Metaphysics*, and such treatment may be taken as indicative of the special importance the subject matter of these texts held for Averroes. Cf. the list of all of Averroes' commentaries prepared by H. Wolfson, "Revised Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, *Speculum* xxxviii (1963), p. 90 f. (reprinted in Wolfson's *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky, G.H. Williams (Cambridge, Ma., 1973) I:433 f.), and see the particular discussion of the three commentaries to the *De Anima* in J. Vennebusch, "Zur Bibliographie Des Psychologischen Schriftums des Averroes," *Bulletin de Philosophie Médiévale* 6(1964), 92-100. Earlier analyses of Averroes' commentaries and attempts to order them chronologically were made by S. Munk (*Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris, 1859, reprinted 1927, 1955), pp. 431-434), E. Renan (*Averroès et L'Averroïsme* (Paris, third edition 1866), pp. 58-64), and M. Bouyges ("Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age, V. Inventaire des textes arabes d'Averroes," *MUSJ* VIII (1922), 3-54), building upon the information transmitted by Muslim historians and biographers, and upon the then inventory of manuscripts found in library collections. Cf. the references to Averroes' Muslim biographers given by J. Puig in the introduction to his Spanish translation, *Averroes' Epitome De Fisica* (Madrid, 1987), pp. 11-13, and see in particular Ibn Abî Usaybi'a, *'Uyûn al-Anbâ' fi Ṭabaqât al-Aṭibbâ'*, ed. A. Müller (Königsberg, 1884), II:75-78; 'Abd al-Wâḥid al-Marrâkushî, *Al-Mu'jib fi Talkhiṣ Akhbâr al-Maghrib*, ed. R. Dozy (Leyden, 1847), pp. 174-175; and Abû 'Abdallâh ibn 'Abd al-Mâlik al-Anṣarî al-Marrâkushi, *Al-Dhail wa-l-Takmila li-Kitâbat al-Mauṣûl wa-l-Ṣila*, ed. Iḥsân 'Abbâs (Beirut, 1973), VI:21-31. Manuscript 884 (Casiri 879) of the Escurial library in Spain has a particularly informative list of Averroes' writings, and M. Cruz Hernandez has reproduced it and added data concern-

ing the current location of manuscripts; cf. his *Abû-L-Walid ibn Rusd (Averroes): Vida, Obra, Pensamiento, Influencia* (Cordoba, 1986), pp. 315-324.

A thorough study of Averroes' commentaries and an attempt to date them was next made by M. Alonso, *Teologia De Averroes (Estudios y Documentos)* (Madrid-Granada, 1947), pp. 51-98, and he has been followed by most scholars in their discussions of Averroes' writings. Cf. A. Badawi, *Histoire de la Philosophie en Islam, II: Les Philosóphes Purs* (Paris, 1972), pp. 743-755; S. Gómez Nogales, "Bibliografia Sobre Las Obras De Averroès," *Multiple Averroes* (Paris, 1978), pp. 351-387; and G. Anawati, *Mu'allafât Ibn Rushd*, Argel, 1978. See too M. Cruz Hernandez, *op. cit.*, pp. 41-46, 55-58, and Jamâl al-Din al-'Alawi, *Al-Matn al-Rushdi: Madkhal li-Qirâ'a Jadida* (Al-Dâr al-Baiḍâ al-Maghreb, 1986), pp. 14-51. A complete inventory of the current status of each commentary, in terms of past publications and current work in progress, both as regards editions and translations, is found in Puig, *op. cit.*, pp. 20-24. See too the comprehensive study of P. Rosemann, "Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards," *Bulletin de philosophie médiévale* 30 (1988) 153-221.

2. The Latin Middle Commentary is extant in a single Vatican manuscript, Latin 4551, folios 1-67. Regarding the extent and impact of Averroes commentaries in Europe, cf. H. Wolfson, "The Twice-Revealed Averroes," *Speculum* XXXVI (1961), 373-393 (reprinted in Wolfson's *Studies*, 371-386); F. Van Steenberghen, "Le Problème de L'Entrée D'Averroès en Occident," *L'Averroismo in Italia* (Rome, 1979), 81-89; C.B. Schmitt, "Renaissance Averroism Studied Through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes (with particular reference to the Giunta edition of 1550-2)," *ibid.*, 121-142; F.E. Cranz, "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. E.P. Mahoney (Leiden, 1976), 116-128. See too, in Arabic, Z.M. al-Khuḍairi, *Athar Ibn Rushd fi Falsafah al-'Uṣûr al-Wusṭâ*.

3. Cf. M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893, reprinted Graz, 1956), p. 148 f.

4. Cf., for example, *The Perfection of the Soul* by Moses Narboni, ed. A. Ivry (Hebrew), Jerusalem, 1977, and R. Jospe, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera* (Cincinnati, 1988), pp. 181-188 and following.

5. Cf. H. Wolfson's discussion of the identity of the Hebrew translator from the Latin, in an appendix to his "Revised Plan," *op. cit.*, pp. 100-104 (*Studies*, pp. 448-454). This translation, being a translation of a translation, was seldom consulted in this study.

6. Cf. Vennebusch, *op. cit.*, pp. 96-99; H.A. Davidson, "Averrois Tractatus de Animae Beatitudine," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger *et al* (Washington, D.C., 1988), 57-73; and see the text of Averroes found in K. Bland's edition and translation, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York, 1982.

7. Cf. Bland, *op. cit.*, pp. 6 ff., 40ff., 103ff., and see A. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction," *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966), 80-85. See too now M. Blaustein's doctoral dissertation, *Averroes on the Imagination and the Intellect* (Harvard University, Cambridge, MA., 1984), pp. 217-281. Cf. also, in Arabic, M. al-'Iraqi, *Al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibn Rushd* (Cairo, 1968), pp. 57-79.

8. There have been many studies of this issue, as noted by A. Hyman in his own analysis, "Aristotle's Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes," *Studies in Aristotle*, ed. D.J. O'Meara (Washington, D.C., 1981), 9:161-191, and see p. 174, note 54. To Hyman's list now add H. Davidson, "Averroes on the Material Intellect," *Viator* 17 (1986), 91-137; and, in Arabic, M. Miṣbâḥî, *Ishkâliyah al-'Aql 'ind Ibn Rushd*, Beirut and Casablanca, 1988.

9. Aristotle's own views have been examined by a number of scholars, listed by Hyman, *op. cit.*, p. 164, note 6. As closest to this study, cf. particularly O. Hamelin, *La Théorie de l'Intellect D'après Aristote et ses Commentateurs*, Paris, 1953; and see the

supplementary information provided by H. Gätje, *Studien zur Überlieferung Der Aristotelischen Psychologie im Islam*, Heidelberg, 1971. Cf. also H. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," and "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence," *Viator* 3 (1972), 109-178 and *Viator* 18 (1987), 191-225 respectively. I have read the *De Anima* itself with the notes which accompany the editions and translations of Hicks (Cambridge, 1907), Ross (Oxford, 1961) and Hamlyn (Oxford, 1968).,as can be seen from my comments.

10 Cf. Van Steenberghen, *op. cit.*, pp. 82 ff., and see A. Ivry, "Averroes and the West: The First Encounter/Nonencounter," *A Straight Path*, ed. R. Link-Salinger, pp. 142-158.

11. Cf. below in the text, 19.8 ff., 57.2 ff. See too H. Gätje, "Die 'inneren Sinne' bei Averroes," *ZDMG*, 115 (1965), 255-293.

12. See below, 110.3 ff., 113.2 ff.

13. Cf. below, 124.2 ff., 130.1, 137.3 ff. See too Blaustein, *op. cit.*, pp. 32-122.

14. See the various interpretations Davidson detects in Averroes' various writings, "Averroes on the Material Intellect," *op. cit.*, pp. 95-124.

15. Cf. Averroes' *Talkhiṣ kitāb al-Nafs*, ed. A.F. Al-Ahwānī (Cairo, 1950), p. 87, 90; in S. Gómez Nogales' edition, 125.14, 129.1 (Madrid, 1985). See too Davidson, *op. cit.*, p. 98 ff. Both editors of the text prefer to use the term *talkhiṣ* for their edition, though the edition herein presented of the *Talkhiṣ* makes it obvious the shorter work is more properly classified among the *jawāmi'*. Al-'Alawi, *op. cit.*, p. 53, prefers to call this work a *mukhtaṣar*, seeing it as more independent of Aristotle than is customary for a commentary.

16. Cf. Al-Ahwânî, p. 90, Gómez Nogales, 128.10 ff., and see Davidson, *op. cit.*, p. 102. The *Talkhîṣ* similarly refers to the *Tafsîr* presentation of this issue, and cf. below, 125.5.

17. Cf. the *Tafsîr*, Section 5, pp. 387-413; section 14, pp. 430-433; and Section 36, pp. 480-502. Averroes' *Tafsîr* view has been discussed most recently by Davidson, *op. cit.*, pp. 111-121, and cf. Hyman, *op. cit.*, pp. 181-186.

18. Cf. the *Talkhîṣ* below, p. 123.1, 128.6.

19. *Ibid.*, 124.2 ff. Davidson (*op. cit.*, p. 106) believes this to be a later revised view which Averroes expresses in the *Talkhîṣ* as a separate addition, found in our text at 123.6-125.10. According to Davidson, this addition is totally different from the pro-Alexandrian position Averroes advances elsewhere in the *Talkhîṣ*. Cf., however, the positive reference to Themistius at 130.15 f. below, and the negative reference to Alexander, 133.11 f.

20 This is apparent immediately with the beginning of the *Talkhîṣ*, and compare 1.6 of our text with *Tafsîr*, p. 3,1:4,9 ff. Among the many examples which can be adduced to support this claim of the *Tafsîr* serving as the model for the *Talkhîṣ*, cf. below, 4.11, note 3; 12.5, note 7; 94.4, note 62; 110.9, note 19; 144.9, note 12.

21. Cf. the text below, 131.4 (and compare 133.12). See too the earlier and related reference to the *Tafsîr* in the *Talkhîṣ* below, 34.5 (and compare there the *Tafsîr*, pp. 89, 90, 66:22 ff.). Al-'Alawi, *op. cit.*, p. 85 f., believes these references to be later interpolations in the *Talkhîṣ*, which he feels was probably written about 1174 (569 h.) and then revised after completion of the Long Commentary around 1190 (586 h).

22. Cf. note 1 above, regarding the presumed pattern of Averroes' compositions, and see particularly Renan's conviction (*op. cit.*, p. 60, and note 2 there) that the *tafsîrât* were the last type of commentaries written. Information on the specific date of com-

position of our *Talkhiṣ k. al-Nafs* is very limited, and cf. the discussion of the manuscript tradition below. Hitherto, J. Teicher has been practically alone in asserting a late date for the *Talkhis*, and cf. note 34.

23. Aspects of popularization in philosophical commentaries have been discussed by A. Ivry, "Philosophical Commentaries and Popular Culture in Islam," *Proceedings of the 14th Congress of the Union Européenne D'Arabisants et D'Islamisants* (ed. A. Fodor), Budapest, 1988 (forthcoming).

24. Cf. the text below, pp. 4.11, and note 2; 12.5, and note 7; 98.9 and note 72; 99.10 and note 77; 132.3 and note 21; 144.9 and note 12. Of course, the paraphrases introduce non-Aristotelian terms and interpretations continually, for which cf. the notes throughout.

25. Cf. Ibn al-Nadim, *Kitâb al-Fihrist*, ed. G. Flügel and others, (Leipzig, 1871-1872) II:251 (English translation by B. Dodge (New York, 1970), II:604-605), and see F. Peters' discussion of the Arabic *K. Al-Nafs*, text and commentaries, in *Aristoteles Arabus* (Leiden, 1968), pp. 40-45. Fragments of Ishâq's translation to the *K. Al-Nafs* have been preserved in marginal comments made by Ibn Sina to that work, edited by A. Badawi, *Aristû 'ind al-'Arab* (Cairo, 1947), pp. 75-116. These fragmentary quotations have been identified and assembled by R. Frank, and cf. his article, "Some Fragments of Isḥâq's Translation of the De Anima," *Cahiers de Byrsa* VIII (1958-59), 231-247. Contrary to most readings of the admittedly difficult *Fihrist* passage, Frank believes (p. 234) that Ishâq translated the *K. Al-Nafs* just once, and not twice; and that the extant fragments preserved in Ibn Sina's comments do not correspond to the Arabic translation of *K. Al-Nafs* which underlies the *Tafsir* quotations of that text. Our study, however, shows that the *K. Al-Nafs* text found in Themistius' commentary, which is acknowledged to be that of Ishâq, is also that of Averroes *Tafsir* and *Talkhis*, for the most part. The discrepancies which exist among the quotations of that text by Ibn Sina and Averroes, as between Averroes and Themistius and even between Averroes of the *Tafsir* and Averroes of the *Talkhis*, may, contrary to Frank,

be due to different versions of Isḥâq's translation, whether due to Isḥâq or to scribal emendation; or they may be due to Averroes' own initiative, as described above.

26. Cf. particularly below, p. 123.1-125.10, and 134.8, and see note 26 there. For more subtle innovations, see, for example, 103.6; 107.5 (and compare *K. Al-Nafs* 425b22 and the *Tafsir*, p. 339, 138:4 and 37); 113.12, and note 28; 116.5, and note 38.

27. Cf., for example, pp. 51.6, and note 6; 96:3, and note 63; 115.14, and note 37. Averroes is similarly reticent here, as compare with the *Tafsir*, in refering to Plato, and cf. pp. 45.7, and note 50; 99.4, and note 76; 138.10, and note 2 (and compare *Tafsir*, p. 509, 41:26).

28. In addition to the major differences noted above, for which cf. notes 17 and 18 (and see too 128.6 and note 12 in the text below), cf. the following passages and notes in our text: 1.11, and note 2; 13.7, and note 9; 53.7, and note 8; 68.2, and note 26; 68.13, and note 28; 69.15, and note 29; 72.6, and note 32; 108.8, and note 15; 110.6, and note 17.

29. Cf. the following passages and notes in our text: 12.4, and note 7; 17.15, and note 14; 23.12, and note 21; 43.11, and note 48; 72.7, and note 33; 83.2, and note 49; 104.10, and note 10; 119.13, and note 44.

30. Cf. 28.11, and see the closing statement of the first *maqâlah* of this book, 46.16. While this is a traditional formula, it is also intended to indicate, indirectly, the congruence of Aristotle's teachings, and his view of God, with that of Islam. See too 4.14, and the sources cited in note 4 there, and cf. 39.1 and note 41.

31. Cf. the story of Ibn Rushd's meeting with the Almohad ruler, Abû Ya'qûb Yûsuf, which probably (following L. Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres* (Paris, 1909), pp. 15-17) took place in 563 or 564 h. (1168-69), as recorded by al-Marrâkushi, *Mu'jib*, pp. 174-175. Interestingly, the *Emir al-Mu'minim* asked for, and Averroes agreed to provide, summaries of Aristotle's writings which are specifically called *talâkhis*. Our

text is just such as to satsify the caliph and his educated, though not overly educated, circle.

32. Cf. Munk, *op. cit.*, pp. 448-455.

33. Cf. Steinschneider, *op. cit.*, pp. 148, 149.

34. Cf. J. Teicher, "I Commenti Di Averroè Sul 'De Anima' (Considerazioni Generali e successione cronologica)," *Giornale Della Società Asiatica Italiana*, n.s. III.3 (1935), 244, 248 f. H. Gätje, who had carefully studied these texts, accepted Teicher's argument, and cf. p. 29 of the study referred to in note 37 below.

35. Cf. above, note 1.

36. Cf. H. Wolfson, "Plan for the Publication of a *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*," *Speculum* 6 (1931), 412-427. A second proposal was made in 1963, also published in *Speculum* (cf. note 1 above), pp. 88-104.

37. I also wish to acknowledge the pioneering work on this text of H. Gätje. He published a critical edition and German translation of the *Talkhīṣ* chapter on *Al-Quwwah al-Nuzū'iyah*, using the two Judaeo-Arabic manuscripts and one Hebrew manuscript; and he prefaced his edition with a general discussion of the text. Cf. *Das Kapitel Über Das Begehren Aus Dem Mittleren Kommentar Des Averroes Zur Schrift Über Die Seele* in *Verhandelingen Der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, AFD. Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 129* (Amsterdam, Oxford, New York, 1985), 1-100.